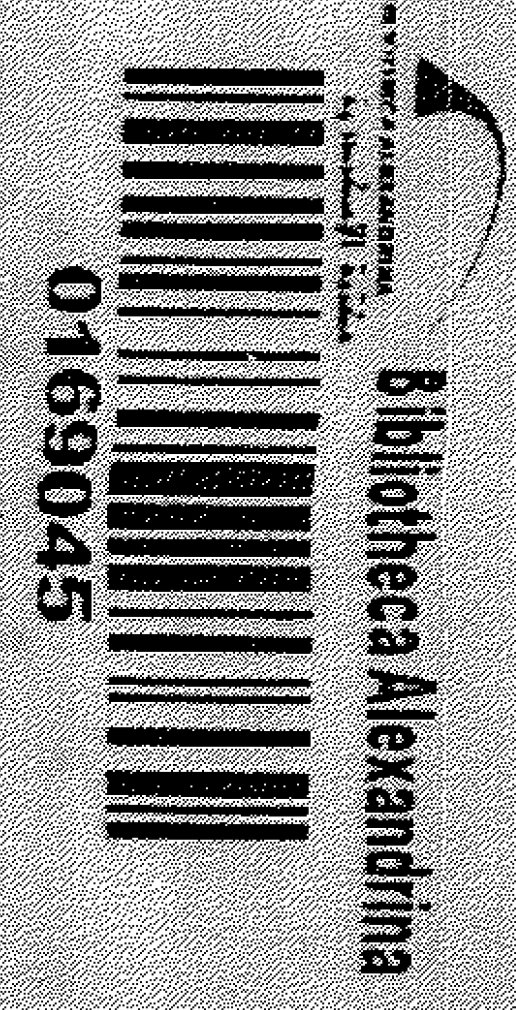
دكتور حسين فوزي النجار

الإسلام والسياسة

دار المعارف



دكتور حسين فوزى النجار

الإسلام.. والسياسة

بحث فى أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج.م.ع.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

(ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولاتحملنا مالا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين)

ـق الله العظيم

تقديم الطبعة الثانية

لقى هذا الكتاب حين صدوره من حفاوة الكتاب ورجال الفكر على اختلاف مشاربهم مالم أكن أظن أن يلقاه . بعد أن لقى كتابٌ عرض لأقل مما عرضت له وإن سبقه بأربعين عاماً مالقى من إجحاف فشنّت عليه حملة ضاربة أودت بالكتاب فلم يطبع بعد طبعته الأولى وإن بقى أثره حيا يلم بالفكر الإسلامى حتى وقتنا هذا كما أودت بصاحبة فنزع من وظيفته ، وأسقطت عنه إجادته العلمية التى نالها من الأزهر بقرار من هيئة كبار العلماء وإن أصبح من بعد وزيراً وظفر بالباشوية .

ومضى الزمن على صدور (الإسلام وأصول الحكم) ولم يعد إليه صاحبة « على عبد الرازق » بإفصاح أو بيان أو تكملة مع حاجته لكل هذا . وإن بقى الكتاب موضع جدل وحوار حتى وقتنا هذا بين مؤيد ومتحامل ، حتى صدور كتابى هذا « الإسلام والسياسة » أعتقد أننى أكملت فيه ما كان على الشيخ على عبد الرازق باشا أن يكمله . ولقى كتابى – كما قلت – من حفاوة الكتاب والمفكرين من المخضرمين والمحدثين على السواء مالم يدر بخلدى ، فيكتب عنه شيخ الصحفيين الأستاذ حافظ محمود : «لو كان الشيخ على عبد الرازق حيا لاعتبر هذا الكتاب الضخم أدق مذكرة تفسيرية لكتابه الصغير، كتاب « الإسلام وأصول الحكم » الذى عوقب عليه منذ أكثر من نصف قرن .. والكتاب الذى أعتبره مذكرةً تفسيريةً وافية لكتاب « الإسلام وأصول الحكم » هو كتاب « الإسلام والسياسة » الذى ظهر منذ أيام للدكتور حسين فوزى النجار ففى هذا الكتاب فرص لم يتحها الزمن للشيخ على عبد الرازق ، وإن كان الشيخ هو صاحب الفضل فى هذه الفرص جميعاً لأن كتابه الصغير الذى ظهر فى منتصف العشرينيات قد فجر من أبحاث العلماء فى المشرق والمغرب مانجده الآن مكتبةً متكاملة فى مناقشة النظرية الإسلامية . وقد جاء الدكتور حسين فوزى النجار ليناقش هذه المكتبة كلها بكتابه « الإسلام والسياسة » .

إن مؤلفنا المعاصر يختلف عن أستاذه الشيخ على عبد الرازق بأن الشيخ كان رجلاً من رجال الدين ، أما الدكتور النجار فهو رجل من رجال العلم .. وبهذه الصفة استطاع مؤلفنا المعاصر أن يبسّط قضية « الدين والدولة » التى أثارها على عبد الرازق قبل نصف قرن تبسيطاً علميا بحتا وهو يقول : إن هناك حدوداً تحدّ المكونات الثلاثة للمجتمع الإنسانى :

هناك « الجماعة » التى تتألف منها أمة أو أمم مختلفة ألسنتها وألوانها ومقوماتها .. فنحن حين نقول « الأمة الإسلامية » إنما تعنى « جماعة » تجمع لها أو فيها كل هذه المواصفات .

وهناك « الوطن » وهو الحدود الجغرافية أو التاريخية لفريق من الناس والوطن قد يكون جزءاً من « الجماعة » التى أشرنا إليها .

وهناك « الدولة » والدولة هى التنظيم الذى لابد منه لكل وطن من الأوطان بصرف النظر عن وحدته مع أيه جماعة من الجماعات .

ونبى الإسلام الذى بعث إلى الناس كافة هو رسول الله إلى « الجماعة » لا إلى وطن محدود وهو من أجل هذا كما قال الأخ المؤلف كان يضع مبادئ للحكم ولا يضع نظاما للحكم »

إن المؤلف بهذه العبارة البسيطة قد أعطى التفسير الدقيق لنقط الالتقاء وعدم الالتقاء فى قضية إن « الإسلام دين ودولة » فالإسلام فى الدين يطبق رسالة موحى بها إلى نبيه والإسلام فى الدولة يطبق متطلبات المجتمع بظروفه فى حدود «المبادئ » التى يرتضيها الدين من مسالك الحياة، ولهذا كان النبىّ كما يقول المؤلف « يؤكد الفصل بين مايوحى به إليه وبين مايسوس به المسلمين من نفسه »

ويلخص المؤلف حدود الالتقاء بين الدين والدولة رغم الاستقلال الذاتى لكلٍّ منهما فى قوله : إن الوفاء هو شعيرة الإسلام الكبرى فى كل مايربط البشر من معاملات وعلاقات وفى كل ما يربط العبد بخالقه وبه يتميز الإسلام على غيره من عهود القانون الدولى ومواثيق الأمم وشرائع المجتمع » وهذه فى رأى الدكتور حسين فوزى النجار هى القاعدة الأساسية فى « النظرية الإسلامية » كما أحسن تصويرها(1) .

ويكتب الباحث الفقيه والصحفى الكبير « الأستاذ محمد فهمى عبد اللطيف » فيقول : الإسلام والسياسة عنوان كتاب جديد للباحث الإسلامى الدكتور حسين فوزى النجار : تناول فيه بالدراسة والبحث أصول النظرية السياسية ونظام الحكم فى الإسلام وهى محاولة كما قال المؤلف ، قصدت بها تنقية الإسلام مما شابه ممن تجنوا عليه طمعاً فى الحكم أو طمعاً فى المغنم ولم يكن لهم العقل الذى راضه الإسلام ولا القلب الذى هذبه الدين .

والكلام عن سياسة الحكم أو أصول الحكم ونظامه فى الإسلام موضع اعتركت فيه أقلام الباحثين من قبل كتب فيه عدد من المستشرقين ولكنهم فى أكثر ما كتبوا خضعوا للفكرة اللاهوتية ، وخلطوا ما ليس من الإسلام بالإسلام وفى التاريخ المعاصر كتب الشيخ على عبد الرازق كتابه « الإسلام وأصول الحكم » فأثار ضجه كبرى بماله وما عليه؛ لأنه كتبه بمناسبة إلغاء الخلافة الإسلامية وهى مناسبة تثير وجدان المسلمين لأنهم حسبوا إلغاء الخلافة

---

(1) الجمهورية فى ١٦ يونيو سنة ١٩٧٧ .

بداية للانسلاخ من الإسلام والاتجاه بالحياة الإسلامية إلى نظام علمانى وصدرت عدة كتب تطعن على كتاب الشيخ على عبدالرازق ؛ لأنه تجاوب مع إلغاء الخلافة . وانبرت الأقلام تتناول هذا الموضوع ولكنها كانت تتناوله فى انفعال يتجاوز الحقيقة التى لايمكن الوصول إليها إلا بالفكر الهادئ والعقل المطمئن، وهذه هى الميزة التى يمتاز بها فى هذا الكتاب عن النظرية السياسية وأصول الحكم فى الإسلام .

لقد أقام المؤلف الفاضل كتابه على ستة فصول أساسية تحدث فيها عن مفهوم الدين والدولة والمجتمع الإسلامى، وجوهر العقيدة والسياسة والمجتمع والدولة والخلافة والحكم فى الأسلام والدولة والتنظيم السياسى، وختمه بفصل طويل عن الحرب والعلاقات الدولية فى الإسلام ، وهو فى تناوله هذه الفصول يستلهم روح الإسلام ومبادئه وواقع التاريخ فى حياة المجتمع الإسلامى ونظام الحكم كما أراده الإسلام وكما أخذ به المسلمون فى دولتهم على امتداد التاريخ . وفى هذا كله ينشد الحقيقة التى يطمئن لها العقل والقلب ويؤكدها ما بين يديه من دليل وبرهان وبهذا جاء كتابه أوفى وأشمل كتاب فى هذا الموضوع الخطير ، ولاشك أنه بهذا الكتاب قد سد حاجة من الفكر والرأى الإسلامى ونحن نتحدّث اليوم كثيرا عن السياسة الإسلامية والأخذ بمبادئ هذه السياسة فى التشريع والحكم ، وقد أشار المؤلف الفاضل إلى هذه الحاجة ومدى إلحاحها فى حياتنا اليومية إذ يقول : « وما أرانا اليوم أكثر حاجة من أى يوم مضى إلى النظر فى تاريخنا وفى روح ديننا القويم وتعاليمه العظيمة حتى نستهدى طريقنا إلى الحضارة الجديدة التى نتلمسها فى نور الإسلام كما اهتداها آباؤنا على عهد النبوة العظيم ، فأهدوا للعالم خير حضارة وزودوه بأكرم قدوة يوم أقاموا دولة على العدل والأخوة والمساواة والايثار والتسامح والمودة ليسود الحق والإسلام ، وتعلو كلمة الحق والخير فى رسالة سيد المرسلين » وحسب المؤلف الفاضل أنه قدم فى كتابه زادا من الفكر والرأى لسد هذه الحاجة على أكمل ما يكون[٢] .

ويأتى شيخنا المغفور له محمد زكى عبد القادر فيعرض للكتاب مع مجموعة من الكتب : أود أن أعرضها فى لوحة واحدة .. وهى إن اختلفت ألوانها وخطوطها وزواياها إلّا أنها تتفق فى جوهرها والدافع إليها فهى كتب دينية سياسية يغلب فى بعضها طابع السياسة على الدين حتى ليبدو الدين كأنه إطار لها وبعضها الآخر يغلب عليه الدين حتى لتبدو السياسة فى الألوان والزوايا، وقد يبدو الدين فاقع اللون وقد تبدو السياسة فاقعةاللون إلا أنك على الحالتين واجد الصلة بينهما وقد تجد الدين باهتا كالظلال وقد تجد السياسة باهتة كالظلال

---

(٢) يوميات الأخبار للأستاذ محمد فهمى عبد اللطيف فى ١٢/١٠/١٩٧٧ .

ولكنك إذا أنعمت النظر الفيت كلًّا منهما الدين والسياسة واضحاً كل الوضوح ويمضى أستاذنا محمد زكى عبد القادر فيعرض هذه المجموعة من الكتب حتى يأتى إلى الكتابين اللذين» أختم بهما هذه المجموعة الدينية السياسية هما كتاب « أزمة الفكر السياسى الإسلامى فى العصر الحديث مظاهرها أسبابها علاجها » للدكتور عبدالحميد متولى ، وكتاب «الإسلام والسياسة » للدكتور حسين فوزى النجار والكتابان يتفقان فى أن الفكر السياسى تجمد عند المسلمين ، وفى هذا يقول الدكتور النجار إن الفكر السياسى عند المسلمين ظل حبيس القيم والأفكار والمبادئ والحقوق التى اكتسبتها الخلافة وتطورت عليها على مر الزمن حتى غدت حقائق ثابتة ومنها نبتت الفكرة الشائعة أن الإسلام دين ودولة ، وغدت فكرة إدماج السلطتين الزمنية والدينية وكأنها من حقائق الإسلام الثابتة فكان أن صرفت القداسة الدينية التى أضفيت على الخلافة المسلمين عن التماس غيرها من أنظمة الحكم الأخرى، ثم أن الدولة كنظام ارتبطت بالدين وذاع بين الناس أن الإسلام دين ودولة فى حين أن الإسلام شريعة للدنيا وللحياة ولم تكن الدولة أو النظام السياسى مما جاء فى كتاب أو سنّة .

ويقول الدكتور عبدالحميد متولى إن سبب الأزمة الجمود وإقفال باب الاجتهاد ويفرّق بين ما يعدّ تشريعاً عاماً وتشريعاً وقتياً ، ويقول إنه « قول الكثيرين أن ليس كل ما صدر عن الرسول من أقوال وأفعال يعد تشريعاً عاماً للمسلمين ، كما أن ليس كل تشريع صادر عن الرسول يعد تشريعاً عاماً أو من الشرائع الكلية على حدّ تعبير الإمام ابن القيم والتشريع العام عند فقهاء الشريعة لابد وأن يكون أبديا حجة ملزمة شرعاً للمسلمين فى كل زمان ومكان، وقد لاتكون السنة أحياناً تشريعا عاماً إنما تكون تشريعاً وقتياً أو زمنيا ينتهى بانتهاء السبب الذى دعا الرسول إلى ما أمر به ونهى عنه » .

وبناء على هذه التفرقة وجب إطلاق حرية المسلمين فى الرأى والتوجيه والعمل وتطبيق النظم الملائمة للعصر وصلاح حال الأمة كلما كان الأمر متعلقا بالتشريع الوقتى وإنقاذ النظم من الجمود والتخلف وهو رأى الشيخ محمد عبده وجمهرة من العلماء القدامى والمحدثين .

وإذا كان الدكتور حسين فوزى النجار قد قرر صراحة أن النظام السياسى للحكم لم يجئ على سبيل التقرير الدائم فى كتاب أو سنة فإن الدكتور عبدالحميد متولى فى تفرقته الذكية بين مايعد تشريعا عاماً أى دائما وبين ما يعد تشريعاً وقتياً يصل إلى النتيجة نفسها وهى إطلاق الفكر السياسى الإسلامى للنظر والتأمل والبحث والموازنة بين مختلف النظم والنظريات ليختار أفضلها له أو يبتدع مايراه من النظم الملائمة لتقدير وتيسير الحياة له .

وبينما أفرد الدكتور عبدالحميد متولى فصلاً فى كتابه عده استغلال الدين فى السياسة ، عارضاً نبذةً تاريخية وافية تؤيد وجهة نظره وتدعو بصورة أو أخرى لتخليص الحكم من استغلال الدين فإن الدكتور النجار سلك طريقاً أخرى فعرض للمجتمع ونشأة الدولة من الجاهلية إلى الإسلام وانتقل إلى التحول الجديد ثم تحدث عن الخلافة من نظرته إليهم وقال : إن الإسلام لايجمع بين الدين والدولة وأن محمداً ما جاء ليقيم ملكاً وينشئ دولة وما كان إلا نبياً ورسولاً إلى الناس كافة بدعوة كانت ختام رسالات السماء .

والحكم وولاية الأمر وتصريف شئون الناس هى من أمور الدنيا ومن الثابت أن النبى لم يوصى بمن يخلفه . ولم يضع قواعد متصلة بالحكم بعد الهجرة إلى المدينة وبعد أن أصبح للدولة كيانها الجديد ، ولم يكن الحكم الإسلامى بعد أن تحولت الخلافة إلى أوتوقراطية ملكية مما لايتفق وجوهر الإسلام ومبادئة العظيمة .

وقرر الدكتور النجار أن علم السياسة ظل ضئيل الخطر عند المسلمين فلم ينل من اجتهادهم مانالته العلوم الأخرى برغم شغفهم بفلسفة اليونان وفلسفة أرسطو بالذات حتى لقد بلغ من إعجابهم به أن دعوه المعلم الأول ولكن هذا الإعجاب لم يغرهم بمعالجة علم السياسة أو الخوض فى مسائلها وهى الملاحظة ذاتها التى لفتت نظر الدكتور عبد الحميد متولى .

ولعل عزوف المسلمين عن الخوض فى شئون السياسة ونقل علومها عن الشعوب الأخرى كما وقع فى علوم غيرها مرجعة ماستقر فى أذهان العامة أن الدين تولى تنظيم شئون الحكم والخلافة وما حرص المتقاتلون على السلطان أن يؤكدوه فى النفوس خدمة لاغراضهم من أنها أمور ترتد إلى ولى الأمر وحده ، أعنى إلى الخليفة وقد لقبوه بأنه أمير المؤمنين إشعاراً أنه يستمد سلطته من الدين ومن السماء .

ولما ظهر فى مصر كتاب الشيخ على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » والذى نفى فيه أو استبعد أن تكون الخلافة أصلا من أصول الإسلام ثارت عليه الثائرة وكان أوّل الثائرين السلطة الحاكمة حينذاك (الملك فؤاد) فقد كان فى تخطيطه أن يكون خليفة للمسلمين بعد زوال الخلافة العثمانية فلم تكن الثورة على كتاب الشيخ على عبد الرازق من أجل الدين ولكن من أجل السياسة والحكم .

والواقع أن تطورُ المجتمع الإسلامى من ناحية إنشاء الدولة والحكم جرى على السنن الطبيعية فى تطور الجماعات دون تدخل من الدين أو الرسالة السماوية فلم يذكر أنه أوحى إلى النبى بشىء فى هذا الباب كما لم يؤثر عن الخلفاء الراشدين أنهم ادعوا شيئا من هذا ولكن جرى السعى لإنشاء السلطة وإقامة الخليفة باجتهادات دنيوية وما وقع بعد ذلك من

إضفاء القداسة على منصب الخليفة إنما دبر له الطامعون فى السلطان وما وقع بين الحكام فى صراعهم من أجله دليل على ذلك .

وفيما أورده الدكتور النجار والدكتور متولى من حوادث وأحداث عن استقلال الدين وما ذكره الأستاذ إبراهيم الإبيارى فى كتابه الذى أشرت إليه آنفاً من قيام دولة العباسيين والوقائع الدامية وحوادث الغدر والخيانة والتحايل والكذب على الناس باستغلال الدين وتزييف الأحاديث والحقائق لعل فى هذا وذاك مايهدى إلى الكثير فى هذا المجال[٣] .

ويدلى كتاب الشباب هم الآخرون بدلوهم بين الدلاء مما يدل على أصالة الفكر الجديد وتطوره الواعى فى النظرة إلى الأشياء فيكتب الدكتور عبد العزيز شرف وهو من ألمع الشباب فكراً وتفكيرًا متسائلًا.. هل نحن فى حاجة إلى فتح باب الاجتهاد من جديد حتى نجلى محاسن ديننا وأنه دين الفطرة السوية يتجاوب مع كل زمان ومكان فلا ترى فيه ما يجور على العقل أو يناقضه ؟.. ولعل من القضايا المعاصرة فى هذا المجال : قضية الإسلام والسياسة .. العلاقة بين الإسلام كدين عالمى والدولة كظاهرة اجتماعية.. وفى هذه الأيام يطالعنا الدكتور حسين فوزى النجار بكتابه الجديد.. الإسلام والسياسة.. الذى يهدف إلى تجديد الفكر الإسلامى وإبراز القواعد الأصيلة لبناء المجتمع الإسلامى.. كما أنه يضع المفاهيم الأصيلة للدولة فى الإسلام حيث تنبثق الدولة من المجتمع فهى ظاهرة لاحقة على المجتمع وليست سابقة عليه .. ولهذا تنتفى فكرة الدولة الدينية فى الإسلام وليس معنى انتفائها أن تكون الدولة علمانية .. فإذا كانت الدولة فى الإسلام ليست دينية فإنها تقوم أصلًا على الأخذ بمبادئ الشريعة الإسلامية إذ جاء الإسلام بكل المبادىء والأصول والمناهج الصالحة لإقامة مجتمع إسلامى .. إنه دين ودنيا بمعنى أنه يقيم الحياة ويرسم مناهجها وأصولها ويفصل كل شيء ويترك الناس أحراراً فى اختيار المنهج الذى يرونه سواء فى إقامة الدولة أو فى طرائق الحياة مادام ملتزما بالمبادئ الإسلامية العامة .

ويذهب المؤلف إلى أن نظام الخلافة هو الذى جمد الفكر السياسى عند المسلمين فسرى بين الناس أن الإسلام دين ودولة فى حين أن الإسلام شريعة للدين والحياة ولم تكن الدولة أو النظام السياسى للحكم مما جاء فى كتاب أو سنة ..

ومازالت هذه النظرة تعوق الفكر السياسى لدينا كما تعوق نمو نظرية سياسية تنبثق من جوهر الإسلام وتصلح أساسا للدولة ودستوراً للحكم فى عالم متغير ينوشه كثير من المذاهب السياسية والاجتماعية .

---

(٣) الأخبار: اليوميات فى ١٣/ ١١/ ١٩٧٧ للأستاذ محمد زكى عبد القادر بعنوان: دين وسياسة أو سياسة ودين.

وأدى جمود الفكر السياسى عند المسلمين حتى الوقت الحاضر إلى التماس نظم ومذاهب سياسية واجتماعية قد تتلاءم وقد تتباين مع جوهر الإسلام وشريعته الخالدة فى حين أننا لو التمسنا فيما جاء به الإسلام من قواعد السلوك والمعاملات والعلاقات الاجتماعية لظفرنا بنظرية سياسية متكاملة يمكن أن تتطور وتنمو لتتواءم مع كل زمان ومكان فالإسلام دين الفطرة يوافق الحياة ولا يشذ عنها وكان هدياً لمن قاموا فى صدر الإسلام على الدولة الإسلامية الناشئة فى سياستها وإقامة أمورها لايحول بينها وبين الاقتباس من أنظمة أخرى مالا يجافى جوهر الإسلام وشريعته ولا يقعد بهم عن النظر فيما يساعدهم على بناء نظامهم السياسى وإدارتهم للدولة . ويحملهم على ما صارت إليه الجماعة الإسلامية من امتداد واتساع يفوق قدرة الإدارة الأبوية التى درجت عليها فى نشأتها والتى كان كل فرد فيها يدلى برأى أو يأخذ بآخر والأمر شورى بينهم إلا ما كان من أمر الدين الجديد فمرجعه إلى الرسول يجلوه أو ينتظر فيه الوحى [٤]..

وكان الكتاب موضع حفاوة البرنامج الثانى بالإذاعة فعقد له الإذاعى الأستاذ كمال حمدى ندوة فى برنامجه « مع النقاد » دعا إليها خيرة من المفكرين عرضوا للنظرية السياسية فى الإسلام فى كثير من الإبانة والتفصيل على ضوء ما جاء فى الكتاب من آراء واتجاهات ، كما أجرى الأستاذ جابر رزق المحرر بمجلة الإذاعة والتليفزيون حواراً معى نشره على صفحتين . والأستاذ جابر رزق من الشباب الإسلامى المؤمن المثقف ، وكان مما سأل .

– قلت للدكتور حسين فوزى النجار .. ما الذى دفعك لأن تكتب كتابك الأخير « الإسلام والسياسة » ؟

– يرجع ذلك إلى تاريخ بعيد .. عندما كنت شاباً ناشئاً قرأت كتاب المرحوم الشيخ على عبد الرازق « الإسلام وأصول الحكم » وفى الواقع أهملته فترةً من الزمن .. ثم جاءت دعوة الإخوان المسلمين التى ربطت بين (الدين والدولة) وكنت فى سن الشباب حديث التخرج فى الجامعة وناقشت المرحوم الأستاذ حسن البنا فى هذا الموضوع من وجهة نظر سياسية وحزبية وقلت له : « لا داعى للقول بأن الإسلام دين ودولة ؛ لأن هذا سوف يؤلّب عليك كلّ القوى الحزبية والسياسية فى الداخل وفى الخارج وتقول بدلا من ذلك : (الإسلام دين ودنيا) وبعد ذلك بفترة طويلة ألف المرحوم الدكتور مصطفى السباعى وكان من الإخوان المسلمين فى سوريا كتابا بعنوان : (اشتراكية الإسلام) والتقيت به فى مقابلة عارضة وأعربت له عن اعتراضى على تسمية كتابه « اشتراكية الإسلام » لأن كلمة

(٤) الأهرام فى ١٩٧٧/٨/٢٣ من مقال للدكتور عبد العزيز شرف بعنوان: قضية يثيرها كتاب.

(اشتراكية) مصطلح حديث له مفهوم علمى مقرر فلا يصح أن نقول « اشتراكية الإسلام ».. حيث نلبس الإسلام أكثر مما يطبق ونحصره فى دائرة ضيقة مع أن الإسلام من الثبات والمرونة ما يجعله موائما لكل زمان ومكان وكان من الأفضل أن نطلق عليه العدالة الاجتماعية بمعناها السياسى والاقتصادى حتى نضع الأسماء بمسمياتها .

- قلت للدكتور حسين فوزى النجار.. هناك من يقول : إن الإسلام دين فماله بالسياسة؟ فما رأيك فى هذا القول .

قال :

- ماهى السياسة ؟ هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية فعلم السياسة يتناول : علم الدولة طريقة الحكم .. علاقة الأفراد بالسلطة.. تأثير السلطة على الأفراد .. أنواع السلطة .. نظام السلطة.. طبيعة الدولة .

فإذا قلنا إن الدولة تأتى لاحقة للمجتمع وليست سابقة عليه، فمعنى هذا أن الإسلام لايبدأ بالسياسة ولكنه يبدأ بتكوين المجتمع لتقوم الدولة من بعد مثالا للمجتمع الذى انبثقت منه ، وإذا قام المجتمع الإسلامى قامت الدولة الإسلامية تلقائياً . تحكم بروح الإسلام وشريعته وإلا خرجت على روح الجماعة ونظامها.. وأريد أن أنبه إلى أن الإسلام لم يعرف الدولة الدينية فالدولة الدينية مفهومها الثيوقراطى العام تتحد فيه السلطتان الزمنية والدينية فى شخص الحاكم على نحو ما قامت عليه الدولة المسيحية فى الغرب تحت سلطان البابوية أو حين ادعى الملوك عند قيام الدولة القومية فى أوربا أنهم ظل الله على الأرض فى حين لم يكن للخليفة فى الدولة الإسلامية حق تفسير الشريعة أو تأويلها ولم يكن غير حام لها ومنفذ لقانونها وكم اعترض الفقيه والقاضى فى الدولة الإسلامية على أحكام الخليفة أو السلطان، فالحكم فى الإسلام يجب أن يخضع للمثل والقواعد والأحكام والقوانين التى جاءت بها الشريعة الإسلامية وإلا خرج على إطار الجماعة المسلمة التى يدير أمورها .

- سألت الدكتور حسين فوزى النجار عن موقف النظام السياسى الإسلامى من تعدد الأحزاب .. فقال .

- .. الإسلام نظام كامل .. مبادئه .. وقواعده وقيمه ومثله تتسع لأى صورة من الصور التى تناسب الزمان والمكان. مادمنا جادين فى التزام هذه المبادىء والقواعد والقيم الإسلامية فى نظامنا السياسى .

والإسلام لم يضع لنا صورة من الحكم معينة لابد من التزامها إنما وضع مبادئ عامة وقواعد وخطوطا عريضة، والنظام الذى يحقق هذه المبادئ والقواعد والخطوط العريضة هو

النظام الذى يقره الإسلام ويزكيه ونحن فى عصرنا الحاضر نجد أن النظام الأمثل هو نظام الحكم الديمقراطى السليم الذى يحقق المساواة السياسية والعدالة الاجتماعية كما يحقق حرية الفرد والمجموع ويصونهما النظام الذى يكون للفرد فيه مثل ما للحاكم ويكون للمجموع فيه من الحق ماينزع الولاية عن الحاكم إذا جار أو استبد[٥]

ولا أدلّ على التطور الفكرى والمعرفة الواعية لطبيعة الإسلام والمجتمع الإسلامى بعد أربعين عاماً أو تزيد على صدور « الإسلام وأصول الحكم » من حفاوة الكتاب والمفكرين وأجهزة الإعلام من الصحافة إلى الإذاعة بكتاب « الإسلام والسياسة » ولعل بعض ما حفزنى إلى كتابته هذا الخلط فى دلالات الالفاظ والمعانى التى تسود الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر وهو خلط غير مقصود، تغلب عليه النوايا الطيبة ، أكثر مما تغلب عليه النوايا السيئة وإن ضلت السبيل إلى مصطلحات الفكر السياسى المعاصر فإذا قلنا إن الإسلام دين ودولة فإن ذلك يعنى مباشرة أن الدولة فى الإسلام دولة ثيوقراطية أو دولة دينية كما يعنيها لفظ « ثيوقراطية » وهى دولة يملك فيها الحاكم السلطتين الزمنية والدينية معاً كما كانت البابوية الكاثوليكية وتعلو فيها إرادة الحاكم على كل إرادة سواها؛ إذ أنه يستوحى الإرادة الإلهية حكمة وسلطانه وليس للإرادة العامة أو إرادة الأمة إرادة تعلو على إرادته فهو الإمام المعصوم كما تجرى بذلك بعض مذاهب الشيعة وهو ما تلقفه دعاة الشيوعية فأخذوا ينادون بدولة علمانية وليس هناك من يفوق الشيوعيين قدرة على المغالطة والتسلل الفكرى لهدم المعتقدات والقيم التى تقف دون دعوتهم فالدولة العلمانية تقوم أصلا على الفصل بين السلطتين الزمنية والدينية رداً على ما كان للبابوية من ازدواج السلطتين فى إرادتها التى تعلو على كل إرادة سواها ورداً على ما ادعاه الملوك حين حلّت الدولة القومية محل الإمبراطورية الرومانية المقدسة من حق إلهى فى الحكم . وهو مالم يحدث فى الدولة الإسلامية طوال تاريخها فلم يكن للخليفة حق تفسير الشريعة أو تأويلها ولكنه يحمى الشريعة ويصون تعاليمها وهو ما يقابل فى الدولة الحديثة حماية النظام الاجتماعى وهو الأساس الذى قامت عليه الدولة منذ نشأتها فى التاريخ حين بدت الحاجة إلى نظام قانونى يصون للمجتمع قيمه وتقاليده وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية التى تقرها الجماعة السياسية وترضى حتى عنها والجماعة السياسية فى الدولة هى مثال الإرادة العامة وهى الجماعة المنظمة التى يدرك فيها الفرد ذاته فى غيره بمعنى أن ماينشده الآخرون هو ما ينشده كل فرد فى هذه الجماعة المنظمة فينشأ القانون الذى ينظم علاقات الجماعة ويحكمها .

---

(٥) مجلة الإذاعة والتليفزيون فى ٢٥ مارس ١٩٧٨ - حوار للأستاذ جابر رزق نشر تحت عنوان : حديث عن الإسلام والسياسة - الإسلام لم يعرف الدولة الدينية.

والدولة فى الإسلام مثال للمجتمع الذى تديره وتحكمه ومادام المجتمع إسلاميا فهى دولة إسلامية وهو التعبير الصحيح عن طبيعة الدولة فى الإسلام فهى دولة إسلامية وليست دولة دينية والأصح أن نقول « دولة إسلامية » من أن نقول الإسلام دين ودولة وإن كانت الشريعة الإسلامية قد جاءت بالقواعد العامة للسلوك والمعاملات والمبادئ التى يقوم عليها النظام الاجتماعى والاقتصادى للجماعة الإسلامية فإنّ هذه القواعد والمبادئ التى تنتظم الوضع الاجتماعى والاقتصادى لابد وأن تؤدى إلى قيام الدولة إسلامية ومثالا للمجتمع الذى تديره .

فإذا كان المقصود بالعلمانية بعيداً عن المصطلح السياسى فصل الدين عن العلم والامتثال للدنيويات كما يعنيها لفظ «Secular» أو الشك فيما جاء به الدين كما يعنيها لفظ «Secularism»فإن الإسلام لم يفصل بين الدين والعلم ولم يكن هناك ملاحاة أو عداء إطلاقاً بين الفكر الدينى والفكر العلمى فى الإسلام وما من دين كان أشد حفاوةً بالعلم وطلبه كالإسلام، وما من عقيدة قامت على النظر والعقل والتفكير والتأمل كما قامت العقيدة الإسلامية فإذا كانت العلمانية تدعو إلى الفصل بين العلم والدين فى النظر إلى طبيعة الأشياء عندما تناقض الفكر الدينى للكنيسة الكاثوليكية مع الفكر العلمى الناشئ فى أوربا على عصر النهضة فإن هذا التناقض لم يكن له مكان فى الفكر الإسلامى وليس فى الشريعة الإسلامية قرآناً وسنّةً ما ينقض أى حقيقة علمية أو ينفيها .

لذلك كان تطبيق هذه المصطلحات التى نزع إليها الفكر الأوربى لموقف الكنيسة من العلم والعلماء بعيدا عن الاستواء مع الفكر الإسلامى وتوقيره للعلم والعلماء مع خلو الفكر الإسلامى من أى نقيض للعلم والتفكير العلمى. وهو ماتناولته بأسهاب فى كتابى هذا « الإسلام والسياسة » فليس كل ما يصلح فى الفكر الغربى صالحاً فى الفكر الإسلامى وقد جاء الإسلام دينا للناس كافة لايفرق بين قبيل وقبيل أو جنس وآخر والدولة فى الإسلام دولة عالمية وهي دولة اسلامية تحقق الديمقراطية فى أكمل صورة للديمقراطية وتقيم العدالة الاجتماعية كأحسن مايقوم عليه مجتمع الخير والصلاح تستطيع أن نصفه فى عبارتين : « توفير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية »

وقد رأيت أن أضيف إلى هذه الطبعة فصلا سابعاً يعرض للإسلام وحضارة العصر فما أشد حاجتنا اليوم بل حاجة العالم أجمع إلى تعاليم الإسلام بعد أن عصفت حضارة الغرب المادية بالقيم الروحية التى تغذيها بالقوة والاستمرار .

(وإلهكم إلهٌ واحدٌ لا إله إلاّ هو الرحمن الرحيم. إنّ فى خلق السموات والأرض

١٥
واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها . وبث فيها من كلّ دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) البقرة : ١٦٣-١٦٤ .

صدق الله العظيم

مقدمة

يرجع التفكير فى هذا الموضوع إلى بضع سنوات خلت حين تقدمت بكتابى، « الفكر السياسى الحديث » إلى المكتبة الثقافية التى تصدر عن دار الكتاب العربى، فقد سألنى يومها الأستاذ محمد صميدة - أحد القائمين على أمورها والذى يعمل الآن بالرقابة على المطبوعات - لم لا أكتب عن السياسة فى الإسلام؟ واستهوتنى الفكرة ثم أهملتها زمناً ولكنها أخذت تلح على وتراودنى بين حين وآخر، وأشهد أن قراءاتى فى تلك الناحية رغم كثرتها لم تحملنى يوماً على تناولها أو الأهتمام بها وكنت قرأت فى صباى كتاب « الإسلام وأصول الحكم » للأستاذ على عبد الرازق وعما أثاره من ضجة، وعجبت أن تثور هذه الضجة حول موضوع لا يتناول جوهر الدين بقدر ما يتناول واقعاً تاريخيا وأن ينال المؤلف ما ناله من سخط السلطة وأن يلقى كتابه هذه الضجة وأن يتصدى له من تصدى من الفقهاء وقادة الفكر الإسلامى فيتهم بالتحيف على الدين ويقال من وظيفته وتنزع منه العالمية وهى الشهادة التى تعترف لحاملها بإتمام دراسته فى رحاب الأزهر.

ولم أدع لنفسى وقتها القدرة على الحكم، ولا أستطيع حتى اليوم أن أدّعى لنفسى القدرة على الحكم فى أشياء لم أتناولها بالدراسة الواعية المستفيضة فى شتى مصادرها وأصولها وإن كنت ممن لا يتأثر بغيرى قدر ما أتأثر بهدى عقلى وتفكيرى فى موضوعية صارمة لا أتحرر فيها من فكرى أو اتجاهاتى العقلية، فلم أحكم للكتاب ولم أحكم عليه، وإن لم أجد فى فكرته غرابة أو تناقضاً عقلياً مع أية حقيقة تاريخية أو فقهية على قدر معرفتى حينذاك، فلما أعدت قراءته حين تقدم بى العمر وانتهيت من دراستى الجامعية وبدأت أكون لنفسى فكراً خاصًا قررت يقينا بأن الكتاب لا يتضمن ما يؤخذ على صاحبه أو ما يؤخذ به صاحبه، فلم يكن أول من عرض لهذا البحث فى تاريخ الفكر الإسلامى فقد سبقة إليه غيره بين مؤيد ومعارض وذاهب مذاهب شتى فى الخلافة ووجوبها وطبيعتها وأصولها وأحكامها وما لصاحبها من حق ينمو ويتضاءل مع الظروف والأحوال وما يمر بالدولة من قوة وأضمحلال.

ولم أر فى تناول هذا البحث أو الخوض فيه ما يؤخذ به صاحبه إلا أن يجرى مع التيار العام مما يضع أقفالاً ثقالاً على الفكر فى تحرره وانطلاقه نحو العلم والمعرفة، ولم أر فيه شذوذاً على ما جرى فى التاريخ الإسلامى، فمنذاليوم الأول بعد انتقال النبى صلى الله عليه

وسلم إلى الرفيق الأعلى خاض المسلمون فى أمر الجماعة الإسلامية الناشئة ومن يتولى أمورها واختلفوا فيما بينهم على من يلى هذا الأمر كما اختلفوا على القواعد التى يجرى عليها اختيارهم، فقد ذهب الأنصار برأى وذهب المهاجرون برأى آخر وقال من قال منا أمير ومنكم أمير، وقال أبو بكر فى محاورته للأنصار: فأما العرب فلن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش ولم يرض أبو بكر بأن يدعى (خليفة الله) ونهى عنها من دعاه بها وقال: « لست بخليفة الله ولكنى خليفة رسول الله » ورضى عمر رضى الله عنه بلقب « أمير المؤمنين » ولم يتخذ لقب خليفة رسول الله.

فلو أن الخلافة كانت من أصول الإسلام لما اختلف عليها القوم ولما ترك النبى صلى الله عليه وسلم المسلمين فى حيرة من أمرها واختلاف على من يليها.

كل هذا مما كان يجول فى خاطرى وأنا أقرأ كتاب « الإسلام وأصول الحكم » للمرة الثانية.

ولم أمض فى هذا التفكير طويلاً حتى شغلتنى عنه بحوث أخرى وإن كنت قد كونت حوله رأياً غدا يقيناً أو اقترب من اليقين.

وقد حيرنى ألّا يمضى الأستاذ على عبد الرازق فى بحوثه فيكشف لنا عن أصول النظرية السياسية فى الإسلام بعد أن قال برأى فى الخلافة ما كان ليكتمل مالم يغذ السير فى هذا البحث حتى غايته فيستكمل ما قصرت عنه البحوث الإسلامية حين أغضت عن النظرية واكتفت بالواقع القائم تجلوه ولا تفسره أو تقف عند صاحب الحكم تؤيده أو تنحاز لغيره فتقيم الحجة له أو تقيمها عليه من غير أن تعرض لمصدر الحق أو للقواعد التى ينبنى عليها أو لطبيعة الحكم وأصوله، وكأنها قد سلمت بما هو قائم من طبيعة الحكم فلا يعنيها إلا أن تعرف من هو صاحبه ومن هو أولى به من غيره، فسلمت بالخلافة واختلفت على صاحبها، وما كان لصاحبها أو من ظفر بها إلا أن يقيم حقه على مشافر السيوف.

وتزداد حيرتى فى نكوصه عن استقراء ما أهمل المسلمون الأوائل من مباحث السياسة وهو الذى يقول: « إن معارضتهم للخلافة نشأت إذ نشأت الخلافة نفسها وبقيت ببقائها، ما كان من شأنه أن يدفع القائمين بها إلى البحث فى الحكم وتحليل مصادره ومذاهبه ودرس الحكومات وكل ما يتصل بها أو نقد الخلافة وما تقوم عليه إلى آخر ما تتكون منه علوم السياسة لاجرم أن العرب كانوا أحق بهذا العلم وأولى من يواليه ».

كما نراه يتساءل فيقول: « فما لهم قد وقفوا حيارى أمام ذلك العلم وارتدوا دون مباحثه حسيرين؟ ما لهم أهملوا النظر فى كتاب الجمهورية لأفلاطون وكتاب السياسة لأرسطو وهم الذين بلغ من إعجابهم بأرسطو أن لقبوه بالمعلم الأول، وما لهم رضوا أن يتركوا المسلمين فى

جهالة مطبقة بمبادئ السياسة وأنواع الحكومات عند اليونان وهم الذين ارتضوا أن ينهجوا بالمسلمين مناهج السريان فى علم النحو وأن يروضوهم برياضة بيدبا الهندى فى كتاب كليلة ودمنة بل رضوا بأن يمزجوا لهم علوم دينهم بما فى فلسفة اليونان من خير وشر وإيمان وكفر؟»

ولكنه يجيب على ما يتساءل عنه ويعلله بما قامت عليه الخلافة من قهر ساق له الشواهد من وقائع التاريخ وأحداثه فينشأ - كما يقول - «الضغط الملوكى على حرية العلم واستبداد الملوك بمعاهد التعليم، كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا ولاشك أن علم السياسة هو أخطر العلوم على الملك بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته إلى آخره لذلك كان حتماً على الملوك أن يعادوه وأن يسدّوا سبيله على الناس» .

ولعل حيرتى تزول حين أراه ينزل به ما رآه قد ينزل بمن يتعرض لمثل هذه المباحث من علماء المسلمين فنكص هو الآخر وكان نكوصه خيرا له ، ولكن أترانا نحجم عن هذا البحث وننكص عنه فنترك ما غامت به عقول المسلمين من أفكار اختلطت فى أذهانهم شاهت بها وقائع التاريخ وضلّت بينها الحقيقة.

وهل ترانا نقف أمام الماضى وقفة عابد وثنى غاب عقله فى ثنايا وجدانه فضلّ عقله، ولم يهتد وجدانه وضاع فى غيبوبة فكرية لا يتبين فيها الحقيقة!

وما أرانى فى إكبارى للماضى بغافل عن حركة الحياة فى تطورها ونموها وما أرى إلّا أننا فى حاجة إلى فتح باب الاجتهاد من جديد حتى نجلى محاسن ديننا، وأنه دين الفطرة السوية يتجاوب مع كل زمان ومكان فلا ترى فيه نأمةً تجور على العقل أو تناقضه. وما على الباحثين كل فى ميدانه إلا أن يربط بين الدين والحياة رباطاً يقوم على الإقناع والعقل لا ينفصم فيه الدين عن الحياة.

وما أرى ألصق بحياتنا الحاضرة ونحن نقتحم آفاق التقدم إلّا أن نستقرئ الإطار الدينى للعلاقات التى تنتظم حياة الجماعة الإسلامية وأن نتبين جهد ما يواتينا البحث العلاقة بين الإسلام كدين عالمى والدولة كظاهرة اجتماعية عامة تحكم نظام الجماعة الإنسانية، فما من أمة نما لديها الضمير الاجتماعى حتى بلغ مرحلة النضج مهما كانت ديانتها أو العقيدة التى تدين بها إلّا وهى فى حاجة إلى من يباشر شئونها ويقوم بإدارة أمورها فكانت الدولة ظاهرة اجتماعيةً لأنها تنبثق عن المجتمع وهى فى نفس الوقت ظاهرة حتمية لا تستغنى عنها الجماعة الإنسانية ولا تقوم بدونها، ومهما قيل من آراء أو ما كان من ابتداع نظريات عن فناء الدولة أو الاستغناء عنها فلن تعدو تلك الآراء والنظريات الأمل الذى تحييه الرغبة فى التحرر من عنصر الإرغام أو الإكراه الذى تقوم عليه السلطة فى الدولة حين تحمل الدولة رعاياها على الطاعة والخضوع للنظام والقانون، وستبقى الدولة قائمةً بكل أركانها حقيقةً

حتمية فإن نالها شيء من التغيير ففى الشكل دون الجوهر حيث يتغير شكل الدولة وتبقى الغاية منها لا تتغير وهو ما عناه أبو بكر بقوله لابد لهذا الدين ممن يقوم به.

ولقد نمت النظرية السياسية وتطور الفكر السياسى مع التاريخ فى مسيرته الحافلة بالأحداث والوقائع وفى كل مجتمع بقدر ما تسنى له من قدرة على التغيير والنمو وبقدر ما استطاع أن يطوّع مسيرة التاريخ لغاياته وأهدافه، فما كان تطور الفكر السياسى إلا تابعاً من حركة المجتمع وقدرته على التغيير وتحقيق ما يصبو إليه غايات وآمال.

واتخذ تطور الفكر السياسى مسارب عديدة وأشكالا شتىّ وكانت النظرية السياسية الشرنقة التى غلفت بها الجماعة الإنسانية فكرها السياسى ونظامها فى الحكم.

وفى الوقت الذى نما فيه الفكر السياسى وتطورت فيه النظرية السياسية وشهد الغرب فيه من أشكال الحكم ومذاهبه أنماطاً عديدةً بقى الشرق الإسلامى يعيش فى أحلام الخلافةحتى قضت فاتجه إلى الغرب يستجديه نظامه السياسى وشريعته فى الحكم، وبينما أخذ الغرب يطور من فكرة السياسى ومذاهبه الاجتماعية وينميها ويعيد تنظيم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية على هداها، بقى الشرق الإسلامى يغط فى أحلام الخلافة التى جمدت وتعفنت وأقامت سياجاً زائفاً من القداسة الدينية حول ذاتها، حملت معها الناس على الإيمان بقداسة الخليفة مصدر السيادة والحكم واستطاعت أن تجمع بصورة غير مباشرة بين السلطتين الزمنية والدينية، وإن تركت لرجل الدين من أحكام الشريعة والفتيا مالا يجور على سلطانها الزمنى وقداستها الدينية بل سخرته لتوقيرها وإعلاء شأنها فى نفوس الناس واستطاعت على مدى التاريخ أن تغرس فى عقولهم حقيقة وجوبها بمعنى أن نصب الخليفة واجب على المسلمين إذا تركوه أثموا كلهم جميعاً.

وبهذه القداسة التى اكتسبتها الخلافة استطاعت أن تمتد وتعيش وأن تستبقى كلّ مالها من مراسم بعد أن استبدّ الجند والسلاطين والولاة بالسلطة دونها. استبداداً وصل بهم إلى قتل الخليفة أو خلعه فإنهم مع الجرأة على الخليفة واستبدادهم به لم يجرؤوا على مركز الخلافة وبقيت للخلافة دون الخليفة كلّ مالها من قداسة وتوقير، حتى سعى الظاهر بيبرس بعد سقوط الخلافة فى بغداد أن يقيمها بالقاهرة ويحيى مراسمها من جديد وحين امتدت موجة الفتوح العثمانية إلى مقر الخلافة أبقوا على الخلافة وإن انتزعوها لأنفسهم، وأضفوا عليها مزيداً من القداسة والتوقير وأحاطوها بالعديد من الطقوس والمراسم والألقاب.

لذلك ظلّ الفكر السياسى عند المسلمين حبيس القيم والأفكار والمبادئ والحقوق التى اكتسبتها الخلافة وتطورت معها على مر الزمن حتى غدت حقائق ثابتة فى عقول المسلمين لا يبغون عنها بديلا، ومن ثناياها نبتت الفكرة الشائعة بأن الإسلام دين ودولة، وغدت

فكرة إدماج السلطتين الزمنية والدينية وكأنها من حقائق الإسلام الثابتة المقررة، وانطوى الفكر السياسى عند المسلمين على هذه الفكرة لا يتحوّل عنها عازفاً عن البحث فيها أو استقراء حقيقتها، وأصبحت الخلافة الإسلامية وكأنها من حقائق الإسلام الكبرى، وبدت لدى بعض الفرق الإسلامية حقا لآل البيت وحدهم ولا تتخطاهم إلى غيرهم، وظهر هذا الاتجاه غداة وفاة النبى صلى الله عليه وسلم، فقيل إن على بن أبى طالب رأى هذا الأمر له دون غيره، ولما ذهب إليه عمر يطلب إليه وإلى بنى هاشم أن يبايعوا أبا بكر كما بايع الناس، أبى وأبى من معه أن يجيبوا دعوة عمر، وقال: لا أبايعكم وأنا أحقّ بهذا الأمر منكم ، وأنتم أولى بالبيعة لى، أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتم عليه بالقرابة من النبى صلى الله عليه وسلم، وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، ألستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم، فأعطوكم المقادة وسلموا إليكم الإمارة، فإذن أحتجّ عليكم بمثل ما احتججتم على الأنصار، نحن أولى برسول الله حياً وميتا، فأنصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلّا فبوءوا بالظلم وأنتم تعلمون.

وأخذ العباس بن عبد المطلب جانب ابن أخيه على بن أبى طالب، وقال لأبى بكر: « وإن كان هذا الأمر لنا فلا نرضى ببعضه دون بعض ». وكان أبو بكر فى رواية لليعقوبى قد جاءه يعرض عليه أن يكون له ولعقبه من بعده فى هذا الأمر نصيب « إذ كنت عم رسول الله » .

ومع تعدد هذه الروايات والخلاف عليها، فمن الثابت أن فرقا إسلامية نشأت بعد ذلك وتشيّعت لعلىّ وإن اختلفت على من يكون من عقبه أولى بإمامة المسلمين.

ولما بدأ محمد بن عبد الله بن عباس دعوته لانتزاع الخلافة من الأمويين أقامها على حق أهل البيت فيها دون أن يسمى أحداً أو يفرق بين عباسى وعلوى فلما صارت الخلافة لبنى العباس، لم يكلفهم البطش بالعلويين بل أنكروا عليهم حقهم فيها وجادلوهم هذا الحق وقالوا بتقديم العمومة من الأبناء على الأصلاب من البنات فى الوراثة، وقال شاعرهم:

أنى يكون وليس ذاك بكائن ... لبنى البنات وراثة الأعمام؟

إشارة إلى أن العباسيين ينتهون إلى العباس بن عبد المطلب وأن العلويين ينتهون إلى فاطمة الزهراء.

وكان ما أصاب العلويين من العباسيين أشد وأقسى مما أصابهم من الأمويين، إلّا أن العباسيين ظلّوا فى نسبتهم لآل البيت يحيطون أنفسهم بنوع من القداسة الدينية أضفى على الخلافة معنى إلهيًا فالخليفة ظِلّ الله فى الأرض يقبّل الناس الأرض بين يديه مما تنزّه عنه

الإسلام وينكره الكتاب والسنة، ولكنها ارتبطت فى أذهان المسلمين بهذا الباطل الذى انتهت إليه، مما أرهق الفكر الإسلامى وكان وقرًا عليه يحول بينه وبين التحرر والانطلاق كما أرهق الناس استبداد الخلفاء وعبث من يلى السلطة عنهم.

وبدت الخلافة وكأنها جماع السلطتين الزمنية والدينية وبالرغم من أنه لم يكن للخليفة حق الولاية على عقائد الناس وليس له حق تأويل الشريعة أو تفسيرها إلّا أنه بدا فى صورة الحاكم الزمنى والدينى معاً، ينفذ بقداسته إلى وجدان المسلمين أكثر مما ينفذ بسلطانه إليهم وصانت هذه القداسة مكانة الخلافة، فلم يجرؤ عليها مستبد بالسلطة فإذا استباح دماء الخليفة وقف عاجزًا عن استباحة كيان الخلافة ولم تكن للخلافة هذه القداسة فى بداية أمرها، ولم يكن الخليفة أكثر من رجل حمل مسئولية المسلمين عن قبول ورضى ليس له من ميزة عليهم إلّا الطاعة له فيما تجب عليهم طاعته فيه، عبر عنها أبو بكر حين تمت له البيعة بقوله : « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسولة فلا طاعة لى عليكم » فالطاعة تقابلها المسئولية، والمسئولية تحدّدها الشريعة بما حدّدته من قواعد النظام الاجتماعى وبما جاءت به من أوامر ونواه تحدّد السلوك العام للفرد والمجتمع، وهى مسئولية مشتركة بين الراعى والرعية يعبر عنها أبو بكر فى خطبته تلك بقوله :« فإن أحسنت فأعينونى وإن أسأت فقوّمونى ».

وهكذا كانت الخلافة فى بدايتها حتى ظفر بها معاوية غصبًا ومكرًا وجعل منها ملكاً كسرويًا وقال فيما يرويه اليعقوبى : « أنا أول الملوك » فلما أخذ البيعة لابنه يزيد قيل إنه أحدث خرقاً فى الإسلام، ولكن الخرق الأكبر كما نرى كان مأساة كربلاء، فقامت الخلافة بعدها على القهر سافرًا واستبيح فى سبيل الوصول إليها كلّ دم حرام وكل حقّ مقدس، سواء فى ذلك الأمويون والعباسيون والعثمانيون.

إلّا أن القهر الذى قامت عليه الخلافة الأموية وعجل بانقضاء دولتهم حمل العباسيين على نهج جديد إذ أضفوا على خلافتهم شرعيةً بما دعت إليه الشيعة من حق آل البيت إمامة المسلمين، وهو حق التمست له الشيعة من الدين سنداً وفتوى، وإن لم يوفقوا فيما ذهبوا إليه - كما يقول توماس أرنولد - فلم يستدل فيما استندوا إليه من الكتاب والسنه على « وجود نظام سياسى لحكم المسلمين » ويرى أن كثيرا من الأحاديث قد دسّ على النبى صلى الله علية وسلم لتبرير نظام الحكم، ولكنهم نجحوا فى أن يحيطوا خلافتهم بقداسة دينية رضى بها المسلمون، فلم « يعد الخليفة حاكماً زمنياً فحسب - كما يقول سيد أمير - بل أصبح بالتالى الزعيم الروحى للدولة والدين والرئيس الفعلى لحكومتها الدينية ». « وكانت مراسم البيعة - كما يقول تضفى عليها هالة من القداسة، كما تضفى على الخليفة روحانية يضاعف من

روعتها الصلاة الجامعة فى الحرمين بالدعاء له عند بيعته - ويقول : إن هذه القداسة الدينية التى تغلغلت فى قلوب الناس، وحملت السلاطين والملوك من أمثال محمود الغزنوى على أن يلتمسوا من الخليفة، حتى بعد أن زال عن الخلافة العباسية سلطانها الزمنى، أن يجهزهم بالعقد التقليدى حتى تكون سلطتهم شرعية فقد كان الخروج على الخلافة يسم الخارج بالزيغ والكفر » .

وانتهت هذه القداسة التى غدت للخلافة بالفكر السياسى عند المسلمين إلى نتيجتين حتميتين :

أولاهما : أن القداسة الدينية التى أحاطت بالخلافة صرفت المسلمين عن التماس غيرها من أنظمة الحكم الأخرى أو البحث فيها، وجمد عندها الفكر السياسى للعلماء والباحثين فلم يرودوا ميدانه إلا من خلالها وكانت كل بحوثهم وقفاً عليها. ولعل سلطة الدولة لم تدع لهم مجالاً للنظر فى غيرها.

وثانيتهما : أن الدولة كنظام ارتبطت بالدين فسرى بين الناس أن الإسلام دين ودولة فى حين أن الإسلام شريعة للدنيا وللحياة ولم تكن الدولة أو النظام السياسى للحكم مما جاء فى كتاب أو سنة.

ومازال هذه النظرة تعوق الفكر السياسي لدينا كما تعوق نمو نظرية سياسية تنبثق من جوهر الإسلام وتصلح أساساً للدولة ودستوراً للحكم فى عالم متغير ينوشه كثير من المذاهب السياسية والاجتماعية.

وأدّى جمود الفكر السياسى عند المسلمين حتى الوقت الحاضر إلى التماس نظم ومذاهب سياسية واجتماعية قد تتلاءم وقد تتباين مع جوهر الإسلام وشريعته الخالدة، فى حين أننا لو التمسنا فيما جاء الإسلام من قواعد للسلوك والمعاملات والعلاقات الاجتماعية لظفرنا بنظرية سياسية متكاملة يمكن أن تتطور وتنمو لتتواءم مع كل زمان ومكان فالإسلام دين الفطرة يتوافق مع الحياة ويشاكلها ولا يشذّ عنها، وكان هدياً لمن قاموا فى صدر الإسلام على الدولة الإسلامية الناشئة فى سياستها وإقامة أمورها لايحول بينهم وبين الاقتباس من أنظمة أخرى ما لايجافى جوهر الإسلام وشريعته ولا يقعد بهم عن النظر فيما يساعدهم على بناء نظامهم السياسى وإدارتهم للدولة ويحملهم عليه ما صارت إليه الجماعة الإسلامية من امتداد واتساع يفوق قدرة الإدارة الأبوية التى درجت عليها فى نشأتها والتى كان كل فرد فيها يدلى برأى أو يأخذ بآخر والأمر شورى بينهم إلا ما كان من أمر الدين الجديد فمرجعه إلى الرسول يجلوه أو ينتظر فيه الوحى.

ولعل أول ما كان من أمر هذه الجماعة يوم أن نمت وكبرت واتسع مداها وربط الإسلام

بينها برباط وثيق أن تفكر فيما يترتب على نموها من إقامة نظام سياسى يديرها ويسوس أمورها لتكون الدولة عنواناً على نضج ضميرها الاجتماعى واستقامته فالدولة لا تنشأ فى فراغ وإنما هى ظاهرة لقيام مجتمع تام منظم.

ولعل أبا بكر كان أول من أدرك أن هذه الوحدة الدينية الجديدة قد أقامت وحدةً اجتماعيةً إذا ثلمت كانت ثلماً للوحدة الدينية، فلم ير فيمن منعوا الزكاة خروجاً على قواعد الإسلام فحسب وإنما رأى فى منعها تفتيتاً لوحدة الجماعة الإسلامية لا يدرى مغبته، فقد كان فيهم من يرى فى الزكاة أتاوة تؤدّى إلى المدينة لا يضير إسلامهم ألّا يؤدوها وكان فى الصحابه ومنهم عمر من لا يرى قتالهم ما داموا يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلّا أن أبا بكر وكان يدرك عالمية الدعوة الإسلامية كان يرى فى وحدة النظام تحقيقاً لوحدة الدعوة فإنها «دعوة الحق - كما يقول هيكل - موجهة إلى الناس كافة فى مشارق الأرض ومغاربها، أما وذلك مداها وقد وجه النبى رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى دين الله، فحق على كل من آمن بهذا الدين أن يدعوا إليه ، وأن ينشر حكمته هدًى للناس ورحمة ، ولكل مسلم فى رسول الله أسوة حسنة. لقد أذاع رسول الله الدعوة فى الناس على اختلاف أجناسهم ،فلينشر خلفاؤه هذه الدعوة فى أنحاء الأرض جميعاً وليجاهدوا فى سبيل حريتها لا يستكرهون أحداً ولا يقبلون من أحد أن يصدّهم عن الحق الذى اهتدوا إليه، وليجعلوا العالم كله ميدان دعوتهم إلى هذا الحق وإن يصبهم فى سبيل الله ما قد يصيبهم، فإن استشهدوا فلهم عند الله جزاء الشهداء».

أما وتلك طبيعة الدعوة الإسلامية وتلك عالميتها فإن أى تنظيم للجماعة الإسلامية لابدّ وأن يتوخّى تلك الغاية مستمداً كيانه من القواعد التى جاءت بها الشريعة منظمةً لحياة الناس وشئون دنياهم، «فإذا كانت الشريعة قد خلت من أى تفصيل فى الأساس الذى تقوم عليه الدولة - كما يقول هيكل - ولم تتعرض لنظام الحكم تعرضاً مباشراً» ولم يؤثر عن النبى إشارة إلى نوع الحكم أو طبيعته أو نظامه ، أو إلى ما يربط بين الدين والدولة فيضفى عليها طابعاً دينياً، فقد كان على المسلمين وقد ربط الدين بينهم برباط اجتماعى وثيق أن يفكروا فى النظام الذى تقوم عليه جماعتهم وأن يفكروا فيمن يدير أمورهم وكيف يديرها على أساس من هدى الشريعة والمبادئ العامة الأساسية التى جاء بها الإسلام فى تقريرة لقواعد السلوك والمعاملات والعلاقات الإنسانية، مجتهدين ما أعوزتهم الحاجة إلى الاجتهاد ومقتبسين من أنظمة الغير ما هم فى حاجة إليه.

وقد بدت الحاجة إلى هذا التنظيم السياسى بعد أن اكتمل قيام الجماعة الإسلامية واستقرت كلمة الإسلام فى شبة الجزيرة العربية، فلما بدأت موجة الفتوح الإسلامية

واتسعت رقعة العالم الإسلامى، وكانت الحاجة إلى مثل هذا التنظيم أشدّ إلحاحاً، فقام الاجتهاد على الاقتباس من أنظمة البلاد المفتوحة بما لا يتناقض مع روح الإسلام فكانت الأنظمة المقتبسة تُطوّع حتى تتوافق مع مبادئ الإسلام السامية، ولا أدلّ على ذلك مما كان من عمر حين حمل إليه خراج البحرين فقال للناس : « إنه قدم علينا مال كثير فإن شئتم أن نعدّه لكم عدّا، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلا ». فقال له رجل : « يا أمير المؤمنين إنى قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديواناً يعطون الناس عليه ». فدوّن الديوان بعد أن استشار كما قيل وأخذ فيه بما يناسب الوضع الجديد.

ونشأ هذا التنظيم السياسى بنشأة الدولة الإسلامية، وجاءت نشأة الدولة نتيجة حتمية لقيام هذا المجتمع الإسلامى وامتداده، متأثرةً فى البداية بجوهر الإسلام، والحقيقة الكبرى التى قام عليها وهى « التوحيد » وهى حقيقة بسيطة لا يضنى العقل فى إدراكها – كما يقول همايون كبير – وهى التى تؤدّى « إلى تقرير قواعد المساواة والإخاء والحرية » – كما يقول هيكل – « فالمؤمنون جميعاً سواسية أمام الله، تجرى عليهم جميعًا سنته بالقسط لاتفرق بين أحدهم وصاحبه، ولافضل لعربى على عجمى إلّا بالتقوى، وهم لذلك إنما يجزون بأعمالهم، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، والناس إخوان يجب أن تقوم المحبة بينهم مقام البأس، بل مقام القانون فلا يكمل إيمان أحدهم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه، والناس أحرار فى كلّ شىء أحرار فى العقيدة نفسها، فلا إكراه فى الدين، ولا إيمان إلا بعد اقتناع بالحجة والموعظة الحسنة ».

هذه القواعد الأساسية هى التى توخّاها الحكم الإسلامى حين أصبح للمسلمين حكومة تسوس أمورهم فلم يتحيّف عليها الراشدون ولم يتجاوزوا حدودها وكانت الولاية للمسلمين يلزمون بها الخليفة ويسائلونه فيها، فيقول منهم لعمر« لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بحدّ سيوفنا » ويلتزم الخليفة بها، فيقول أبو بكر : « أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم »، وكانت فكرة الحكم الإسلامى فى البداية بسيطة غاية البساطة استمدت بساطتها من جوهر الدين فلم تتخذ من الدين سياجاً لحمايتها تلوذ فيه بحق إلهى يستمد الحاكم فيه سلطة الحكم من الله ولكن ممن بايعوه، فقد انقطع ما بين السماء والأرض منذ اختار الله رسوله إليه، وبقى كتاب الله وسنة نبيه ما إن تمسك بهما المسلمون فلن يضلّوا أبدا، فهما دستور الحكم والناس جميعاً أمامهما سواء، يلتزم بهما الحاكم، ويلزم الناس الحاكم بهما، فإن تحيّف أوجار فلا طاعة له على مسلم، فالإرادة العامة للمسلمين هى مصدر السيادة وأصل السلطة، مما تنتفى معه ثيوقراطية الحكم أو فكرة الدولة الدينية، فلم يعرف الإسلام الدولة الدينيه ولم يختص طائفة بتحديد ما جاء فى كتاب الله أو الحكم فيه أو

تحتكر لنفسها علوم الدين ولا يعترف بوجود طبقة من الكهنة أو بأية وساطة بين العبد والخالق، ولا يعرف الإسلام أيضاً حكم الخاصة فلا تمايز أو استعلاء فالناس سواسية كأسنان المشط، وليس فيه ما يشير إلى وراثة الحكم، بل يكاد ينفيها ولا يجيزها فلما أصبحت الخلافة وراثية كانت البيعة تبريراً للوراثة ولم يجرؤ خليفة على إهدار البيعة حتى بعد أن قامت الخلافة على الغصب والإرغام بل ظلت البيعة شعيرتها الكبرى.

هذه المبادئ التى قام عليها الحكم الإسلامى فى البداية وعلى أيام الراشدين هى التى حملت موجة الفتح الإسلامى الباهرة ظافرة إلى العالم أجمع حتى طوى الإسلام أمماً كثيرة تحت لوائه وأقام حضارةً سادت العالم لقرون طوال ، وظلت تنافح عن نفسها حتى بعد أن نال الدولة الإسلامية مانالها من وهن ، وكانت تلك هى معجزة العقيدة الجديدة ، انطلق بها العرب إلى كل مكان انثالوا نحوه، « فلم يمض ثلاثون عاماً على وفاة الرسول ﷺ حتى سرى الإسلام – كما يقول سيد أمير على – إلى قلوب الملايين من البشر، ولم يمض قرن من الزمان حتى دوى صوت صاحب حراء فى أرجاء قارات ثلاث وشتت أبناء الصحراء شمل الجيوش التى جردها الأكاسرة والقياصرة لصد الديمقراطية الجديدة التى بزغت شمسها فى بلاد العرب » .

ولما استقر الفاتحون العرب فى البلاد التى دانت لهم أقروا المبادئ التى جاء بها الإسلام ، فلم يكرهوا أحداً على اعتناقه ، وسووا بين الناس جميعاً وأقاموا العدل على حد سواء بين المسلم وغير المسلم ، وحرروا الإنسان من كل قيد على حريته ، وأحس الناس أن حياةً جديدةً من الحرية والإخاء والمساواة تطالعهم ، فكان ولاؤهم للحكم الجديد كما كان إقبالهم على اعتناق الإسلام وكانت الحضارة التى شادوها غرساً باهراً للمبادئ التى جاء بها الإسلام .

وتسنمت الدولة الإسلامية غارب المجد ما كانت هذه المبادئ السامية هديها ونبراسها وكان من اليسير أن تمضى فى توسعها لتحقق عالمية الدعوة ولتقيم دولة تنتظم أمم العالم جميعاً. ويعتقد سيد أمير على أن الإسلام « لو كتب له أن يجتاز العوائق التى أقامتها المسيحية المشتتة أمامه وشق طريقه بين الأمم المتقدمة لكان فى تقدمه وصورته غير ما هو عليه الآن بين الجماعات الإسلامية التى يعوزها النصيب الأوفى من الثقافة » . ويقول هيكل : « ظلت الإمبراطورية الإسلامية قائمة قويةً ما جعلت هذه الرسالة الإنسانية السامية غايتها ، ولقد كانت موشكةً أن تنشئ على أساس من هذه الرسالة ، دولةً عالميةً تنتظم أمم ذلك العهد جميعا » .

ويرى « دوسون » أن المسلمين « لو ساروا على سنّة نبيهم ، وتحلّوا بأخلاق الخلفاء الراشدين لامتدت إمبراطوريتهم إلى أبعد مما امتدت إليه إمبراطورية روما ولكانت أبقى على الزمن منها » .

إلاّ أن المبادئ السامية التى قام عليها الحكم الإسلامى ، وقامت عليها العلاقات الاجتماعية والإنسانية فى الدولة الجديدة لم تبق طويلا بل ارتدت فى كثير من الأحيان إلى النقيض منها ، بعد أن طغت نزوة الحكم وشهوة السلطان فعصفت بالحاكمين وأورثتهم الأثرة والطمع وردّت العرب إلى عصبيتهم الأولى وأشاعت بينهم الفرقة والشتات ، وإن بقيت العقيدة حيّة فى نفوسهم تغذى الحضارة الإسلامية بفيض من العبقرية والإلهام ، لاينال من قوتها انتكاسة الشورى وقيام حكومة أوتوقراطية على يد معاوية ، فقد نأى الخلفاء الجدد بأنفسهم عن التعرض للشريعة أو محاولة تأويلها وتركوا أمرها للفقهاء يجتهدون فيها ما كان اجتهادهم بعيداً عن تناول الحكم أو التعرض لشرعية السلطة ، كما كانوا حريصين على الظهور بمظهر من يلتزم بها وينفذ أحكامها ، ولم ير الفقهاء لأنفسهم حقاً فى معارضة الخليفة مادام يلتزم حدودها ، وإن سلموا له بأمور الدولة يسوسها على هواه ، ووضعوا بذلك حداً فاصلاً بين السلطتين الزمنية والدينية . وظل هذا الحدّ قائماً بين السلطتين حتى بعد أن أضفى العباسيون على خلافتهم طابع التفويض الإلهى ، وبدا الخليفة فى صورة الحاكم الزمنى والدينى إلا أنه لم يكن له فى الدين من سلطان فلم تكن له ولاية على العقيدة ولم يكن له حق تفسيرها أو تأويلها ، وكان لأىّ مسلم أن يردّه إذا ما لمس منه افتئاتاً على حدود الشرع .

وبينما انتكست الحرية السياسية على يد الأمويين وازدادت انتكاساً على يد العباسيين بادعائهم الحكم الإلهى ، انتعشت الحياة العقلية والعلمية ، فقد جاء الإسلام وهو يحضّ على طلب العلم ، وكان أول ما نزل من آى الذكر الحكيم تقريراً لنعمته تعالى « الذى علّم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » على عباده إذ هداهم إلى العلم كما هداهم إلى الكتابة ، وفى الحديث « اطلبوا العلم ولو بالصين » و « تعلموا العلم فإن تعلمه لله حسنة، ودراسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وطلبه عبادة، وتعليمه صدقه، وبذله لأهله قربة » .

فلما انساح العرب فى بقاع الأرض ، أقبلوا على علوم الأمم الأخرى ينقبون فيها ويبحثونها ويزاوجون بينها وبين الثقافة العربية وتعاليم الإسلام لايعوقهم عائق دونها ولا يصدهم باغ عنها ولايحول بينهم وبين النظر فيها قيد على حرية الفكر لا من جانب السلطة ولا من ناحية الدين فانبعثت الحضارة العربية وازدهرت الثقافة الإسلامية فى دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة وغرناطة والقيروان وفى الرى وسمرقند وبلخ وهراة، حضارة قوامها حرية

البحث وحرية التفكير، ودلالتها اجتهاد المشرعين والفقهاء فى القرون الأولى وإقبال المسلمين على الفلسفة اليونانية يبحثون فيها، ويضيفون إليها وما كان لهم فى ميدان العلم والاختراع من مآثر مازالت شاهدة على تفوقهم ونبوغهم ، « يرجع الفضل فيها - كما يقول سيد أمير على - إلى تعاليم رجل واحد أهاب بالعرب فهبوا من مهاوى الجهالة والهمجية التى ترددوا فيها .. وانساحوا فى الأرض يحملون رسالة الارتقاء والحضارة إلى البشرية المنكوبة يرودون بها حياة جديدة » .

فهذه التعاليم التى جاء بها الإسلام وما فيها من سمو وارتقاء بالحياة وبالإنسان هى التى أقامت الدولة الجديدة على الولاء والإيمان والولاء للعقيدة التى أزكت فى الإنسان توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية وحققت له مايريده لدنياه وما يبغيه لآخرته من خير فأقبل الناس عليها مؤمنين بها إيماناً حملوا معه واجب بلاغها للناس كافةً فى مشرق الأرض وفى مغربها لايصدهم عنها خطب مهما جلّ أو تضحية مهما غلت .

وظلت الدولة الإسلامية قائمة قويةً ما ظلت هذه التعاليم رسالتها إلى الناس فلما تحيفت عليها بدأ انحلالها وتدهورها ، وإن ظلت قوة الدفعة الأولى تمد فى عمرها وتغذيها بالقوة والقدرة معا ، وأن ظلّ إيمان الناس بها قوياً يزكى لهيب الحضارة ويورى العقل بالخلق والإبداع فقامت الحضارة فى ظل الحرية العقلية والعلمية التى بقيت للناس وفى ظل الرخاء المادى الذى حققته الدولة، إلا أن انحراف الدولة عن مبادئ الإسلام وتحيف السلطة عليها وضع بذرة الانحلال التى ظلت تكبر وتنمو حتى انتهت بها إلى التدهور « لأن الرسالة التى آمن بها المسلمون الأوائل - كما يقول هيكل - توارت وراء الحجب » .

ولقد نرى معالم هذا الانحراف عن مبادئ الإسلام والتحيف على تعاليمه منذ تحول الحكم من الشورى إلى الاستبداد ومن الديمقراطية الخالصة فى عهد الشيخين الجليلين أبى بكر وعمر إلى الأوتوقراطية فى عهد معاوية ، ومن سنّة البيعة بالاختيار إلى ما استنه معاوية من البيعة الوراثية أو البيعة بالتعيين، ومن الحكم الزمنى الخالص فى عهد الأمويين إلى حكومة اتخذت من الدين رداء تحتمى وراءه وخلطت بين السلطتين الزمنية والدينية كما كان العباسيون .

ولم يكن التحيف قاصراً على مبدأ الشورى فى الحكم بل تخطاه إلى جوهر الإسلام « فقد أودت - كما يقول سيد أمير على - سخرية الإقرار اللفظى بالعقيدة بالفعل والممارسة وحلت شكلية المراسم محل العمل الأمين الصادق ألا وهو إسداء الخير للإنسان حباً فى الخير وابتغاء وجه الله إذ خمدت جذوة الحماس الدينى وغدا الإخلاص لله ورسوله كلمات جوفاء » .

ولعلنا نجد فيما وضعه الإسلام من حدود على الرق - فلم يكن منه إلا أسير الحرب الذى لايفتدى أو لايقبل منه فداء - مايؤكد روح الإسلام وسمو مبادئه فى المساواة التامة بين البشر، وقد كانت هذه الحدود كفيلة بالقضاء على وصمة أهدرت كرامة الإنسان منذ لصقت به فى عهود بداوته ، وكاد يقضى عليها فليس لدينا خبر أو رواية عن تجارة للرقيق فى عهود الراشدين وليس هناك مايثبت شراء عبد واحد على أيامهم، كما حرم تشويه الرجل بالخصى تحريماً صريحاً، وكان الإمام جعفر الصادق يذمّ الرق وينهى عنه أيام العباسيين وكان الأمويون أول من اقتنوا العبيد فى الإسلام ووكلوا إلى الخصيان حراسة النساء وغدا الرقيق من بعد تجارة رائجة، لاتقف عند أسرى الحرب بل عدتها إلى خطف الفتيات والغلمان لبيعهم فى أسواق النخاسة وغدت لها أسواق نافقة فى بغداد وفى غيرها من بلاد الإسلام ، وأصبح الخصى سمةً على الترف فى قصور السلاطين والسراة .

وامتدت هذه الردّة عن مبادئ الإسلام وتعاليمه إلى كافة جوانب الحياة يتأسى الناس فيها بأصحاب السلطان ، ويجدون التبرير لأفعالهم بما يفعله سادتهم فسرت عوامل الانحلال من الحكام إلى المحكومين ومن الدولة إلى المجتمع .

وظلت عوامل الانحلال تنمو فى كيان الدولة وتنساب منها إلى المجتمع يسترها ويدارى وقرها ازدهار الحياة العقلية والفكرية، فلما آن لها هى الأخرى أن يعتورها الجمود بدا الانحدار الذى انتهى بالتدهور والانهيار وران على العالم الإسلامى ظلام قاتم وتاه فى دياجير ليل طويل . فقد توارت وراء الحجب رسالة الإسلام وتعاليمه الأصيلة .

وكان الانحراف الذى أشرنا إليه عن مبادئ الإسلام فى نظام الحكم هو الذى أدى فى النهاية إلى انحلال الدولة ثم انهيارها، وهى المبادئ التى مكنت العرب من الانسياح فى الأرض داعين إلى التوحيد فوصلوا فى بضع عشرة عاماً إلى أبعد مما وصل إليه الرومان فى مئات السنين، وهى المبادئ التى قامت فى ظلها حضارة الإسلام شامخةً عالية الذرى لم ينل من قوتها تحيف الحكم أو انحرافه عنها .

وأدى الانحلال فى الدولة بدوره إلى انحلال المجتمع وبالتالى إلى انهيار الحضارة وهى ظاهرة طبيعية فى تاريخ الأمم والحضارات، فمهما قيل من أسباب الانهيار التى تعتور الأمم والحضارات لانجد من بينها ما يدانى انحراف الدولة سبباً من أسباب السقوط والانهيار، فالدولة هى صانعة الخير العام فإذا تجاوزت الخير العام إلى الخير الخاص ، خير الحكام والسلاطين، كان ذلك مدعاةً إلى الاستبداد والتسلط فالحاكم لايستأثر بالخير لنفسه ولبطانته ما لم يستعن على بلوغه بإكراه الناس عليه وإرغامهم على قبوله ؛ لذلك كان مبدأ الشورى

وهو من مبادئ الإسلام الأساسية لإدارة شئون الجماعة الإنسانية كما كانت الديمقراطية فى المجتمع اليونانى، وكانت ديمقراطية العالم الحديث وقاء للأمة من استبداد الحاكم حين تحمله شهوة الحكم والتسلط على البطش بالناس والفتك بهم إبقاءً على السلطة ومتاع الحكم ونزوة الاستبداد .

وللاستبداد طبيعتان فإما استأثر المستبد بالحكم لنفسه ودانت له الرقاب فلا يرتفع صوت فوق صوته ولاتعلو على هامته هامة مهما جل شأنها كما كان الخلفاء الأوائل من بنى العباسى، وإما استبدت به حاشيته وبطانته ممن يستأثرون بالسيطرة على أجهزة الدولة فتبقى له علامة الحكم ومراسيمه دون العمل والتنفيذ ، وشرهما استبداد تستشرى فيه شهوة السلطة بين المتنافسين ، فالتنافس على السلطة يؤدى إلى الفتن ويثير الصراع فتختل الإدارة وينصرف الناس عن العمل فيبطل العمران ويتفاقم الخراب ، فتشتد قسوة الجباة لسدّ حاجة الدولة إلى المال وتجلب الشدة الظلم فيقلّ معه الولاء وتقع العداوة بين المحكوم والحاكم .

والطمع صنو الاستبداد، وشر أنواع الطمع طمع الكبير فى الصغير والحاكم فى المحكوم فإنه يؤدى إلى الغصب والإكراه فما « أرادوا أخذه أخذوه ، وما أرادوا تركه تركوه – كما يقول المقريزى – ويؤول الأمر بهم إلى اقتناء الضياع ويتحول الناس إلى أجراء أو ما يشبه الأقنان . مما نهى عنه عمر بن الخطاب وحذر منه المسلمين ، حتى لاتبور الأرض ولاتجد من يزرعها أو يستأثر بها قوم دون الآخرين ، فيكتب إلى سعد بن أبى وقاص يقول : واترك الأرض والأنهار لعمالها ليكون ذلك فى أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شىء » ولعله كان يعنى ما نعنيه فى الوقت الحاضر بقولنا « الأرض لمن يزرعها » فإنها إن قسمت ضياعاً بين من حضروا الفتح لم يتركوا لمن يجىء بعدهم شيئًا فإذا تركت لأصحابها يزرعونها كان من خراجها – أو الضريبة التى تضرب عليها – ما يسدّ حاجة الدولة إلى النفقة، وهو ما عبر عنه أبو يوسف فى كتاب الخراج بقوله : « توفيقاً من الله كان له فيما صنع وفيه كانت الخيرة لجميع المسلمين وفيما رآه من جمع خراج ذلك وقسمته بين المسلمين عموم النفع لجماعتهم، لأن هذا لو لم يكن موقوفاً على الناس فى الأعطيات والأرزاق لم تشحن الثغور ولم تقو الجيوش على السير فى الجهاد » .

وعندما يقتنى السلاطين ومن فى حاشيتهم أو من أهلهم الضياع والعقار كانوا بمنجاة من عسف الجباة ومظالمهم، ولم تثقل عليهم الضريبة مما أدى إلى ما يعرف « بالإلجاء » إذ يلجأ أصحاب الأرض إلى من بيدهم الأمر من الولاة والأمراء فينزلون عن أراضيهم ومغارسهم لهم ليكفوا عن أنفسهم ظلم الجباة ، ولا يكون لهم منها إلا حصة الزراع فى غلتها وتصبح

الأرض بتوالى الأعوام ملكاً للملجأ إليه على مايقول ابن خلدون وابن الفقيه فى روايتهما عن نظام « الإلجاء » .

وقد بدأ الإلجاء فى عهد الأمويين وامتد إلى أيام العباسيين وأصبح ما يملكه رجال الدولة من الخلفاء والأمراء أضعاف ما يملكه عامة الشعب، حتى بلغ خراج الضياع على ضآلة ما يضرب منه عليها أضعاف ما يجبى من غيرها على قلة مساحتها وفداحة ما يضرب عليها ولكثرة الضياع أنشئ لها « ديوان الضياع » يقوم على خراجها وعشورها وتحول الناس إلى أقنان .

وبينما جاء الإسلام ليحرر البشر من القنية السائدة ومن البؤس والشقاء والتعاسة التى تخيم على الناس ويعلن المساواة بين البشر أجمعين ويعلى من شريعة التسامح ويقيم العمران، إذ بتعاليمه تنتكس على يد الحكام وتحت وقر الاستبداد والصراع على السلطة والتنافس على المجد الدنيوى فيكثر الظلم ويستشرى الفقر بين الناس حتى كان من أهل القرى من لم ير الدينار فى حياته، وأصبح الناس - كما يقول ابن الفقيه على لسان الفضل بن يحيى : « أربع طبقات، ملوك قدمهم الاستحقاق ووزراء فضلتهم الفطنة والرأى وعليه أنهضهم اليسار، وأوساط ألحقهم بهم التأدب، والناس بعدهم زبد جفاء وسيل غثاء لكع ولكاع وربيطة اتضاع هم أحدهم طعمه ونومه » .

ومع ما وصلت إليه الدولة العباسية من انحلال السلطة وتمزقها وخلل المجتمع وتدهوره، فقد بقيت حية وعاشت طويلا فلم تسقط إلا بعد أن دهمتها جحافل المغول ؛ إذ مد الإسلام فيعمرها حين وقر فى أذهان الناس أن الخارج على الخلافة إذا لم يفوضه الخليفة فلا طاعة له على إنسان ولايجوز له حكم أو سلطان وفى « زبدة كشف الممالك للظاهرى » « وقد أفتى بعض الأئمة أن من أقام نفسه سلطاناً قهراً بالسيف من غير مبايعة من الخليفة يكون خارجيا ولايجوز توليته النواب والقضاة، وإن فعل شيئا من ذلك كان جميع حكمه باطلا وعقد الأنكحة باطلا »، ويقول محمد كرد على إن العباسيين كانوا « يحرصون بالطبع على هذه القاعدة لأن بها بقاء القليل من سلطانهم » .

وفى ظلّ هذه القداسة التى غدت للخلافة فى أذهان المسلمين استطاعت ثلاث دول أن تحكم العالم الإسلامى فى وقت واحد حين ادّعت كل منها أنها صاحبة الحق فيها دون غيرها فالعباسيون فى المشرق والأمويون فى الأندلس والفاطميون فى الشمال الأفريقى، وحين أديل منهم جميعا كان الاستبداد والشقاق والصراع على السلطة والتحيف على مبادئ الإسلام وأخلاقياته سبباً فى زوالهم فإذا جدّ منهم أو من أتباعهم من تخلق بخلق الإسلام واستمسك بفضائله انتظمت البلاد على يديه واستطاع أن يبعث فيها القوة من جديد، وفى

كتاب الروضتين لأبى شامة فى وصف دولة نور الدين محمود زنكى أو الدولة النورية كما يسميها يقول : « وكان الملوك قبله جاهلية حتى جاءت دولته فوقف عند أوامر الشرع ونواهيه وكانت سيرته أشرف سيرة وسياسته أنجح سياسة » وعلى غراره كان صلاح الدين الأيوبى قاهر الصليبيين فى حطين، وفيه يقول محمد كرد على : « ثم قامت دولة صلاح الدين يوسف بن أيوب تتولى من دفع عادية الصليبيين ماتولته الدولة النورية ودولة الترك السلجوقيين من قبل ثم دولة الترك المماليك من بعد وقد بنت الدولة الصلاحية على أساس الدولة النورية وعملت برجالها » ثم يقول « كان من المعقول أن تعاون بلاد المسلمين كلها من أقصى آسيا إلى أقصى أفريقيا لدفع صائل الصليبيين عن بلاد المسلمين لكن الأمراء والملوك لم يكونوا يهتمون بغير شهواتهم وراحتهم فى ملكهم، فقدر لهذه الدولة الصغيرة برقعة ممالكها، الكبيرة بعقول القائمين بسياستها أن تتولى سياسة الإسلام الخارجية، وتقضى على خطط واسعة وضعها البابا فى رومية .. ولعل ملوك المسلمين لم يكونوا يومئذ يقدرون مضار الحروب الصليبية على الإسلام إذا ظفر المهاجمون من الغربيين » .

وإذا كانت الصليبية الجديدة التى حملتها الصهيونية إلى ديار الإسلام قد استطاعت أن تتخذ لها قدماً فى فلسطين بعد ثمانية قرون ونصف القرن من ظهور الصليبين أمام بيت المقدس عام ١٠٩٩، فلأن حال العرب والمسلمين اليوم كان كحالهم حينذاك فرقة وشتاتاً « فلم يخف على الصليبين - كما يقول محمد عبد الله عنان فى مواقف حاسمة - أنهم يسيرون إلى فتح قواعد وثغور متنابذة متنافسة لا تكاد تقوى على دفع عدو قوى » كما لم يخف اليوم على الصهيونية أنها تحارب قوماً طحنتهم الخلافات وفرقهم الطمع وشهوة الاستبداد وحلّ بهم البوار. فالمسلمون لا يصيبهم البوار ولا تنحل آصرتهم ولا يتهاوى شأنهم ما لم يتحيَّف حكامهم على روح الإسلام فيغلب عليهم الاستبداد بدل الشورى التى جعلها الإسلام قاعدة لإدارة شئون الجماعة، وتعصف بهم شهوة السلطة بديلاً من التجرد لنفع الرعية، ويتجاوز بهم الطغيان نطاق الأخلاق والضمير. ويعصف بهم التنابذ والصراع فلا يذكرون قوله تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم). وكم من أمير أو ملك فى أمة إسلامية - كما يقول هيكل - تحالف مع الصليبيين أو مع التتار ليكون وإياهم إلباً على غيره من ملوك المسلمين وأمرائهم».

ولقد أدرك صلاح الدين - كما يقول مؤلف مواقف حاسمة - « أن الإمارات التى انتثرت إليها الكتلة الإسلامية فى تلك المنطقة فى ظل الأمراء السلاجقة وغيرهم، لم تكن سوى دويلات ضعيفة متخاذلة، لا يمكن أن تصمد فى وجه العدو المغير، المقتطع لبعض أطرافها المتغلغل فيما بين أرجائها ، ونعنى الفرنج الصليبيين ، وإنه لكى يمكن القضاء على

عدوان الصليبيين وعدوان الغرب ، يجب أن يتحقق أمران : الأول ، أن تجتمع كلمة هذه الإمارات المتنافسة المتنابذة، من آسيا الصغرى والجزيرة حتى مصر فى جبهة قوية موحدة، تقودها إلى الكفاح والجهاد بنجاح، والثانى القضاء على المملكة الصليبية فى بيت المقدس وهى التى تعتبر رمز العدوان وقاعدته الدائمة ، ثم القضاء بعد ذلك على معاقل الصليبيين ».

« ولم يكن صلاح الدين يصدر فى ذلك عن فكرة مستحدثة أو مشروع مبتكر، وإنما كانت تحدوه فى ذلك بالأخص فكرة عملية وسابقة تاريخية مؤثلة، ذلك أنه يعرف أن الدولة المصرية كانت منذ القرن التاسع الميلادى أى منذ عهد الدولة الطولونية تشتمل على رقعة إقليمية موحدة تشمل مصر والشام وفلسطين، وأن الدولة الفاطمية المنقضية كانت تسيطر على هذه الرقعة كلها، وتمتد حدودها حتى آسيا الصغرى وأن قيام هذه الكتلة الموحدة وأجتماع قواها ومواردها كان وحدة كفيلاً برد أطماع جارتها القوية من الشمال، ونعنى الدولة البيزنطية، فلما ضعفت الخلافة الفاطمية واقتصت أطرافها الإقليمية فى أواخر القرن الحادى عشر الميلادى، استطاع الفرنج الصليبيون، أن يغزو أراضيها بنجاح وأن يفتتحوا بيت المقدس وثغور الشام ، واستطاع الغرب أن يدير مشاريعه العدوانية الكبرى ».

« ومن ثم فانه كان من الضرورى أن يقضى على هذا التمزق الذى ساد رقعة الوطن الموحد، بتغلب بعض الإمارات الجديدة على أطرافه وأن يقود هذه الكتلة القديمة إلى سابق تماسكها ووحدتها ، لكى تستطيع أن تصمد فى وجه الفرنج الصليبيين وأن تقوم بتحرير ما انتزعوه من القواعد والأراضى ، وهذا ما اعتزم صلاح الدين أن يعمل لتحقيقة بكل ما وسع » .

ومن اليسير أن ينشد الحاكم ما كان ينشده صلاح الدين منذ ثمانية قرون من تحقيق الوحدة العربية لمواجهة الغزو الصهيونى ولكن عليه أن يكون على ما كان عليه صلاح الدين لا من حيث رجاحة العقل وبعد النظر فحسب ولكن من حيث تمثلة لروح الإسلام وسمو تعاليمه، فما كان صلاح الدين كما يشهد له مؤرخوه من الفرنجة قبل العرب إلا مثالا عالياً للخلق الإسلامى مروءة ونجدة ووفاء وحلماً وتواضعا وطهارةً وصلاحاً وتقوى فلم يدخل خزانته من فدية أسرى الصليبيين غير القليل وسمح للملكة سيبيل وأميرات الإفرنج أن يبرحن وحاشيتهن دون فدية، وتنزه دخوله بيت المقدس ظافراً من أى قهر أو عنت أو اغتصاب أو انتهاك حرية،أو سفك دم ووفى لهم الملك الناصر بعهد الأمان فلم يأخذهم بما اقترف آباؤهم حين دخلوا بيت المقدس فوضعوا السيف فى رقاب المسلمين لم يتركوا ولداً ولا شيخاً ولا امرأة ولا صبياً إلّا من لاذ بالفرار وكان من خلاله ما كان من خلال الصحابة والراشدين فى صبح الإسلام المشرق.

ومثلما كان انتصار صلاح الدين على الصليبيين ، كان انتصار قطز على التتار فى عين جالوت بدافع من حمية الإسلام فهو الذى أعد للمعركة وجمع المسلمين على كلمة واحدة هى الدفاع عن روح الإسلام والحضارة الإسلامية فقد اعتنق التتار الإسلام، ولكنهم ظلوا على همجيتهم الأولى يقتلون ويدمرون ويخربون معالم الحضارة فى أى صقع ينزلون عليه، وقد قضوا على الخلافة العباسية ودمروا بغداد فلم تقم لها قائمة بعد ذلك وبقيت مصر تدفع عن العالم الإسلامى وتصون تراث الحضارة الإسلامية بعد سقوط بغداد وقرطبة لثلاثة قرون أصبحت القاهرة فيها منارة الإسلام فى ليل أخذ يمدّ رواقه على بقاع العالم الإسلامى وغدت مقرّ الخلافة وإن أصبحت صورية فليس للخليفة - كما يقول - مؤلف الإسلام والحضارة العربية - « عملٌ غير المراسم لا ينصب ولا يعزل، ولا يعقد الصلح ولا يعلن الحرب، ولا يجبى مالاً، ولا يصرفه فى وجوهه، ولا يعمل شيئاً يدلّ على سلطانه ». ولكن العمر امتد بها حتى جعل منها العثمانيون قبلة المسلمين يبسطون من خلالها سلطانهم الروحى على عالم الإسلام.

ولم يكن الحكم فى بلاد الإسلام سواء ما كان منها حوزة الخليفة العباسى أو فى حوزة غيره، أسوأ منه بلاد أخرى، فقد كانت تلك طبيعة العصر، إلاّ أن الإسلام أقام مجتمعاً حرّاً تحكمه عقيدة تمثل أسمى ما وصل إليه البناء الاجتماعى فى الوجود الإنسانى، ومن هذا المجتمع انبثقت الدولة التى اتخذت من مبادئ الإسلام هديها ونبراسها فى تحديد العلاقة بين الفرد وربه والعلاقة بين الفرد وغيره من الناس فى مجتمع يسود فيه القانون والنظام يقوم على تقدير عادل لحقوق الإنسان وواجباته، وطالما سادت هذه المبادئ تفيّأ الناس فى ظلّ حكم يلتزم بها الخير العميم.

وقد امتدت الدولة الإسلامية فى ظلِ المبادئ الجديدة إلى ابعد مما وصلت إليه دولة فى العالم وأقاموا فى مدى ثلاثين عاماً دولةً سارت على هدى النبوة، فسعد الناس فى ظلّها بالإخاء والعدالة والمساواة والحرية، لا يستعلى فيها الحاكم على المحكومين ولا يستأثر دونهم بما لا يؤثره لغيره، وقد سئل عمر يوماً عما يحلّ له من مال الله فقال: « أنا أخبركم بما أستحلّ منه، يحلّ لى حلتان ، حلّة فى الشتاء وحلّة فى القيظ، وما أحج به واعتمر من الظهر، وقوتى وقوت أهلى كقوت رجل من أهل قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم، ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم ». ولما أصابته علّه ووصف له العسل وفى بيت المال عكة منه ،أبى أن ينال منها شيئًا إلاّ بعد أن يأذن له المسلمون، فلما كان على المنبر قال: « إذا أذنتم لى فيها وإلا فإنها حرام ». حكم يتساوى فيه الناس وينالون برّه، فليس له أن يحرمهم ما هم فى حاجة إليه ولا أن يحملهم من الجباية فوق ما يحتملون، وجبايتهم لخيرهم.

وكان عمر يحمد ذاك لولاته ويثنى عليه، وقد سأل عمير بن سعد عامله على حمص، أن يقبل بما جبى من فىء المسلمين فلما أقبل سأله فقال: « بعثتنى حتى آتيت البلد فجمعت صلحاء أهلها فوليتهم جباية فيئهم، حتى إذا جمعوه وضعته مواضعه، ولو نالك منه شىء لأتيتك به » فقال عمر: « فما جئتنا بشىء ». فلما عرف أنه أنفق ما جباه على أهل حمص قال: « جددوا لعمير عهداً ».

ولعمير هذا عبارة مأثورة قالها لأهل حمص تصوّر ما يجب أن يكون عليه الحكم فى الإسلام وهى « لايزال الإسلام بخير ما اشتدّ السلطان، وليست شدّة السلطان قتلاً بالسيف أو ضرباً بالسوط، ولكن قضاء بالحق وأخذاً بالعدل. وهو الذى قال فيه عمر: « وددت لو أن لى رجلاً مثل عمير بن سعد استعين به على أعمال المسلمين ».

هذا الحكم هو الذى هيّأ للفتح الإسلامى ودفع المسلمين إليه، وفى ظلّه تكونت الدولة الإسلامية تحميها روح الإسلام وأصالة مبادئه، وظلت هذه الدفعة الأولى تحمى الدولة وتصونها من الانهيار حتى بعد أن انحرف الحكم عن غايته إذ مسّ حياتهم مسًّا شديداً حين أقبلوا عليه أحراراً مختارين، وجعل منهم أمةً واحدةً تتسق فيها القيم الأخلاقية والاجتماعية وتؤلف صفوفها وحدة العقيدة يتساوى فيها الناس جميعاً على اختلاف أجناسهم وألوانهم فى أخوّة غدت صنواً للإيمان فلا يكمل إيمان المرء ما لم يحبّ لأخيه مايحب لنفسه .

وقد تجاوز الإسلام ميدان العقيدة إلى ميدان الأخلاق والتشريع والبناء الاجتماعى فطبع الناس بطابعه من الانسجام الروحى والاجتماعى والأخلاقى فصان على المسلمين وحدتهم فلم يذكروا إلاّ أنهم مسلمون تربط بينهم أخوةّ الإسلام. لا يمتاز فيها إنسان على إنسان إلاّ بالتقوى وظلّت أخوةّ الإسلام تردّ عوادى الفرقة الإسلامية فتمدّ فى عمر الدولة وتصونها من الأنهيار الناجم عن فساد الحكم وانحرافه.

فسلامة المجتمع الإسلامى كانت وقاء للدولة الإسلامية حتى بعد أن تفرق الحكم فيها بين الغالبين عليها، فلما بدأ المجتمع الإسلامى ذاته فى التحلل كان ذلك بدايه تحلل الحضارة الإسلامية وانهيارها بعد خمسمائة عام من الأزدهار والتفتح والانطلاق، وكان فقدان الانسجام والاتساق فى المجتمع الإسلامى أوّل ما بدر من عوامل تحلله ولعله أقواها وأبعدها أثراً فيه، وكان ذلك عندما انقسم المسلمون إلى سنةّ وشيعة، وإن لم يؤثر ذلك فى بناء الإسلام الاجتماعى فى البداية، إذ شجر الخلاف بينهما على الحق فى الخلافة ومن يليها فكان خلافاً سياسياً ظلّ فى إطاره السياسى لا يعدوه حتى ذهب كل فريق يثبت حقه بالتحيّف على الشريعة، فلما قامت للشيعة دولة فى الشمال الأفريقى وانتزعت مصر من أيدى العباسين فى القرن العاشر الميلادى وبسطت نفوذها على الشام « كانت اللعنات التى يصبها كل من

خلفاء بغداد والقاهرة على صاحبه – كما يقول مؤلف روح الإسلام – والأحاديث الكثيرة التى وضعت لهدم دعاوى كل من الطرفين، والفتاوى الصادرة من فقهاء الخليفتين، مما أورى لهيب الصراع وزاد من حدّة العداء بين الفريقين».

ولما كانت الدولة هى كل شىء فى حياة المجتمع حينذاك وكما هى فى كل زمان ومكان إلى وقتنا هذا، فإنها بقدر ما توفق بين النظام والقانون وبقدر ما تعبر عن حاجة الجماعة إليها وروح العصر الذى تعيش فيه، بقدر ما يكون ولاء المجموع لها والتفافهم حولها، وبقدر ما يكون ولاء المجموع للدولة التى يعيشون فى ظلها والتفافهم حولها بقد ما تكون قوتها ويكون امتدادها وبقاؤها على الزمن.

«وقد استطاع العرب أن يفتحوا العالم – كما يقول جو ستاف لوبون – يوم خضعوا لقانون مقرر ثقفوه من الدين الجديد الذى جاءهم محمد به فعرفوا كيف يوفقون بين الشريعة وحاجة الشعوب التى دانت بها».

وطالما كانت الدولة المطلقة من القوة بقيام أفراد من القادرين – ملوكاً أو حكاماً – على التوفيق بين الدولة وحاجة المجموع فإنها غالباً ما تعبر عن حاجة المجموع كما تعبر عن روح العصر الذى تعيش فيه، فإذا تولّى أمورها الحمقى أو الضعفاء عجزت عن التوفيق بين حاجتها وحاجة المجموع. ولم تعد تعبّر عن حاجة المجموع ولا عن روح العصر، وهذا هوالشر الكامن فى الدولة المطلقة المستبدة حين تفتقر إلى الأقوياء والممتازين لإدارتها، والحماقة تؤدى إلى الانتكاسة أو السقوط، والضعف يؤدى إلى الخذلان وطمع الطامعين .

وقد مرّت الدولة الإسلامية بكلا الحالين، بعد أن تحولت عن الشورى إلى الاستبداد وأصبحت ملكاً عضوضاً فتواتر عليها الأقوياء كما تواتر عليها الحمقى والضعفاء، فاذا غفت فى هزالها، جاء فيها من يوقظها من سباتها ويبعث فيها الحياة من جديد، والظاهرة البارزة فى هؤلاء أنهم كانوا من الذين يلوذون بروح الإسلام ويستمسكون بالمبادئ التى جاء بها فى ولاية أمور الرعية، هكذا كان عمر بن عبد العزيز الذى يدعى بخامس الخلفاء الراشدين فى بنى أمية، وكان المأمون فى الدولة العباسية كما كان نور الدين محمود زنكى، وصلاح الدين الأيوبى قاهر الصليبيين وسيف قطز قاهر التتار وإن لم يطل عهده ، فقد كانوا جميعًا ممن يستمسكون بالعروة الوثقى من فضائل الإسلام، إلا أنهم كانوا قلّة فى بحر متلاطم من الضعف والانحلال ، فبينما كان نور الدين يتصدّى للصليبيين ، « كان الملوك والأمراء – كما يقول محمد كرد على – لايهتمون بغير شهواتهم وراحتهم فى ملكهم».

فلو أن الدولة الإسلامية ظلت على المبادئ التى أستنها الخلفاء الراشدون لنظام الحكم

واهتدوا فيها بروح الإسلام لكان شأن المسلمين اليوم غير شأنهم هذا، ولكانت دنيا من السلام غير دنيانا التى تفور بالأسى وتدمى بالقتل .

ويصور محمد كرد على حال الدولة الإسلامية على هذا المدى من التاريخ فيقول : « وكانت دول العرب الأولى إلى أواسط المائة الثامنة على صورتها الاستبدادية تجمع شمل الأمة فى الجملة، والخير يأتيها متقطعاً على أيدى الملوك العادلين وإن لم تكن صفة العدل والحزم والعلم كل حين على مقياس واحد فى كل فرد تولى الخلافة، أو الملك، والنوابغ قليل عددهم فى كل صناعة، فكيف بأصعب الصناعات صناعة الملك وكان الصالح فى القرون الأولى أكثر من الطالح فى الملوك والزعماء وفى القرن الرابع كثر عدد من لايصلح للملك والإدارة للبلاد وقوى الدخلاء فاستأثروا بالحكم وبقى القول الفصل لهم فى الحياة العامة ولاحول ولاطول للخلفاء من العرب » .

ولم يكن العثمانيون أقل استبداداً بالحكم أو تحيفا على روح الإسلام ومبادئه من غيرهم، وقد جاءوا فى عصر لم يبق فيه من الإسلام غير شعائره، وحين اعتنقوا الإسلام، اعتنقوه فى الصورة التى وجدوه عليها : وكان إيمانهم به قوياً فتمسكوا بتقاليده وتعصبوا لها وحفلوا بشعائره وطقوسه أكثر مما حفل بها العرب، ولكنهم ظلّوا بعيدين عن روح الإسلام الحقة .

ولم يكن للتركى من مرونة الطبع ومن سماحة الخلق ما للعربى فجمدت الحضارة العربية على يديه، وكانت قد بدأت تذبل بعد أن دمر المغول معقلها العتيد فى بغداد ولم يدرك الأتراك روح الإسلام فى الحكم والسياسة تلك الروح التى تتمثل فى الأخوة الإسلامية فحكموا الدولة حكماً إمبراطوريا صارما، وكانوا من العرب أشبه بالرومان من الإغريق، فلم يكن للرومان ذكاء الإغريق ولكن الإمبراطورية الرومانية عمرت أكثر مما عمرت أثينا وذلك بفضل القدرة على التنظيم الإدارى ، ودقة التشريع الرومانى إلا أن الحضارة التى أبدعتها أثينا وورثتها مقدونيا وحملها الإسكندرية فى فتوحه فترك بذرتها فى كل منازل فتوحه، هى الحضارة التى عاش الرومان يجنون ثمارها ويتفيئون ظلالها بعد ذلك بعشرات القرون حتى اجتثتها المسيحية من جذورها .

وجهل الأتراك بروح الإسلام رغم تمسكهم الشديد بشعائره وتعصبهم له هو الذى أدى بهم إلى إهمال الأخوّة الإسلامية فنرى السلطان محمد الفاتح قاهر القسطنطينية لايمد يد العون إلى الإسلام فى الأندلس ، بل إن السلطان سليمان القانونى قد تحالف مع فرانسو الأول ولم يشأ أن يتعاطف مع مسلمى الأندلس فى محنتهم ولعلهم لم يأخذوا عن الإسلام غير الجزية والحرب وإقامة الشعائر والتعصب لها، حتى أصبحت الخلافة الإسلامية هى الأخرى

شعيرة من شعائر الدين فغدت فى الفكر الإسلامى تلك الفكرة الخاطئة التى غرس بذرتها العباسيون فكرة الدولة الدينية وإن لم يعنوا بها إلا بعد أن بدأت حاجتهم إليها ، ورأى السلاطين فيها تأييداً لحكمهم يجمعون بها المسلمين من حولهم، ولعلهم أدركوا ما تضفيه الخلافة على حكمهم من قوة مبعثها القداسة التى أصبحت لها فى نفوس المسلمين ، فنرى السلطان سليم بعد أن فتح حلب يرد على الخطيب فى صلاة الجمعة وقد دعاه بلقب « مالك الحرمين الشريفين » قائلا : « أنا أقل من أن أملك الحرمين الشريفين ومفخرتى أن أكون لهما خادماً. ويقال إنه كان يفضل لقب حامى الحرمين على لقب الخلافة. فلما بدأ اهتمامهم بالخلافة وعرفوا مقامها بين المسلمين أصبحت بالنسبة لهم مظهرا للتعالى فى ميدان السياسة وصورة للفخر على غيرهم من حكام المسلمين وتأييداً لمكانتهم وشرعية أحكامهم لدى السواد الأعظم من الناس فالسلطان « خليفة رسول رب العالمين » وحايز الأمامة العظمى . ووارث الخلافة الكبرى كما جاء فى « قانون نامة » عن ألقاب السلطان سليمان القانونى، والخليفة كما فى رسالة من السلطان أحمد الأول إلى الإمبراطور مانياس « ظلّ الله تعالى فى الأرضين ، المتمكن على المقام الشريف إنى جاعل فى الأرض خليفة .. حامى وحاكم السلطنة العلية ومقر الخلافة السنية » وهو « سلطان البرين وخاقان البحرين وحامى الحرمين » كما كان من ألقاب السلطان عبد الحميد الثانى .

وإذا كان العثمانيون قد رفعوا أعلام الإسلام فوق بقاع وقف دونها عاجزاً من قبل وأقاموا حكما توطدت فى ظله كلمة الإسلام ووحدوا صفوف العرب فى حكم مركزى وطيد بعد أن تقسمته دويلات متفرقة لم يكن يربطها بعضها إلى بعض غير رباط الولاء للخلافة فى بغداد، أو بعيدة بنفسها عن هذا الرباط فى حكم مستقل إلا أنهم عجزوا عن أن يتمثلوا الشعوب المفتوحة كما تمثلها العرب، فلم ينتشر الإسلام فى البلاد التى دانت لهم فى أوربا كما انتشر على يد العرب فى فتوحهم من قبل رغم مابذلوه فى هذا السبيل بتوطين أعداد غفيرة من المسلمين فيها وانتهاجهم سبلا من الدعوة يجيزها الدين ولاتنكرها حرية العقيدة، إلّا أن الروح التى حملها العرب فى فتوحهم الأولى فدان العالم لها أينما حلوا كانت غير الروح التى حملها من جاءوا بعدهم فاختلفت القدوة واختلف معها الأثر .

وجهل الأتراك بروح الإسلام برغم تمسكهم الشديد بشعائره وتعصبهم له هو الذى أدّى بهم إلى الانحراف الذى قضى عليهم كما قضى على من قبلهم، وكما مدّ الإخاء الإسلامى فى عمر الدولة العباسية فقد مدّ فى عمر الدولة العثمانية فعاشت كما عاشت الدولة العباسية تعانى من الضعف والهوان وإن بقيت كلّ منهما حيّةً تدبّ فيها الروح أمداً يتعدى حدّ

الأجل ، وإن لم يدرك العثمانيون حقيقة الإخاء الإسلامى فى علاقة الحاكم بالمحكوم وفى وحدة الأمة الإسلامية على اختلاف حكامها ، إلاّ أن الأخوة التى تجمع المسلمين هي التى كانت تمدّهم بالقوة حين وهن سلطان الدولة .

ولعلنا نرى لهم من العذر مالانراه للعباسيين فقد قام العباسيون على دولة قريبة العهد بالنبوة والإسلام على نقائه لم يتحيف عليه أصحابه ولم تتفرقهم الملل والنحل بعد وهم دوحة الإسلام ونبعه الزاخر بالعلم والمعرفة أما العثمانيون فقد اعتنقوا الإسلام فى وقت متأخر، وقبل أن يبدأ ظهورهم على مسرح التاريخ كانت غاشية الظلام توشك أن تسربل عالم الإسلام بحلكة قائمة فقد قضى التتار على الدولة العباسية وانساحوا فى بلاد الإسلام يدمرون ويقتلون وينشرون الفزع ويحوّلون المدن الزاهرة أطلالاً خربة، وجاءت جموع الصليبيين من بعد فداست أرضه ودنست محارمه وأغرقت الصليب فى بحر من الدماء والنصرانية قد نزت على مزاهر الاندلس فحولتها يباباً.

وعندما دفعت بهم المقادير إلى هضاب آسيا الصغرى يلوذون بأولاد عمومتهم السلاجقة كانت موجة المدّ المغولى قد ارتدت على أعقابها أمام المصريين فى عين جالوت وحين علا نجمهم فى آسيا الصغرى فى منتصف القرن الرابع عشر كان القدر قد كتب لهم أن يجددوا صولة الإسلام ويرفعوا أعلامه على بقاع لم تقتحمها تكبيرة الإسلام من قبل، ولكن روح الإسلام كانت قد خبت فى النفوس فلم يكن لهم منها زاد يقيهم شر البوار الذى عصف بالعباسيين من قبلهم حين أنحلت لديهم القيم الإسلامية فهانوا وهان أمرهم، فقد أصابتهم الهجنة فى دمائهم حين تسروا بالأجانب فأولدوهم أولياء العهود كما أصابتهم الهجنة فى إدارتهم فكان الكثير ممن تولوا مركز الصدارة العظمى فى الدولة حديثى عهد بالإسلام ومنهم من انتحله زلفى لغاية أو سبيلا لمأرب، وأوغلوا فى الرذائل والشهوات وأحاطوا أنفسهم بالقيان والندمان واندفعوا فى الغيلة والقتل حتى قتلوا أبناءهم وأخواتهم فقد قتل مراد الثالث ثلاثة عشر أخاً له وعشر نساء حوامل من أبيه ومنهم من قتل بنيه وكان هذا سنة من سننهم. وأصبح القيان والجوارى والخدم والمماليك والندمان حكاماً، وقواداً ، ووزراء، وكانوا بعد ذلك كله شر السلاطين استبداداً وبطشاً، وبقدر ما كان الترك بشير مجد للدولة الإسلامية بقدر ما أصبحوا نذير شرّ ما لبث أن استشرى فأودى بأمة الإسلام والعرب إلى هاوية المهانة والاستعمار ولو قدر لهم أن يلوذوا بمبادئ الإسلام فى حكمهم وإدارتهم وسلوكهم وأخلاقهم لحملوا الأمة على نهجهم ولأبقوا على أصالتهم الحربية التى أشاعت الرعب فى الأمم الأوربية ولجدّد الإسلام شبابه على أيديهم.

ومع ذلك بقى الإسلام وسيبقى سامقاً مرفوع اللواء تجلجل تكبيرته فى الخافقين ما دامت شريعة الإسلام باقية وما بقى كتاب الله وسنة نبيه بينهم يهديانهم إلى الحق ويجنبانهم الضلال.

وقد أقام الإسلام فى حمى العقيدة دولة وسعت عالماً لم تسعه دولة من قبل. وفى موجة من المدّ الحضارى لم تبلغها موجة فى اندفاعها قبل ذلك، وبقيت الموجة هادرةً تكتسح الحدود والسدود ما بقيت العقيدة قويةً فى النفوس، تجمع الحاكم والمحكوم على الولاء لها والاستمساك بمبادئها فإذا تحيف الحاكم عليها فإن من الناس من يغضب ومنهم من يمالئ، فيمد الحاكم للممالئين فى بساطه، ويلقى بنقمته على الغاضبين فإذا أشتدت النقمة ولاذ الناس منها بالسكوت عنها والخضوع لها أو تمردوا عليها تكون الثورة وغالباً ما تعصف بها قوة الدولة فلا يبقى غير الاستسلام وفى النفوس ما فيها من مرارة ويبقى الولاء للعقيدة دون الولاء للدولة، ولا تجد الدولة من بنيها ردءاً لها فى الملمات، وقد حمل الأمويون الناس على الولاء خوفاً ورهباً فلما بدأت انتفاضة العباسيين، لم تجد من أوليائها سنداً لها.

وقد بقيت أعلام الأمويين تخفق فى كل البقاع بعقيدة الإسلام تشرق وتغرب ما بقيت روح الجهاد كامنةً فى النفوس ولكنه كان جهاداً لله لا للدولة ففى سبيل الله يهون كل وقر منها ما دامت تسلك بهم سبيل الجهاد يخلصونه لله، فإذا اشتدّ الوقر وانقلب ظلماً لا تقبله المزوءة ويعدو على مبادئ الدين كان غضب الناس منها بدايةً للانتفاض عليها فلم يقض على الأمويين إلّا لأنهم أغفلوا مبدأ أساسياً من مبادئ الإسلام هو مبدأ المساواة فسودوا العرب على الموالى، وما طلب الموالى غير المساواة بالعرب فى الحقوق والامتيازات، وما يقابلها من واجبات والتزامات فلما أعيتهم السبل كان تشجيعهم للعباسيين بدايه الانتفاضة التى أودت بالأمويين، ومن هذا القبيل ما كان من ثورة البربر فى شمال أفريقية عام ١٢٣هـ بقيادة ميسرة أحد أبطالهم، ويقول الطبرى فى ذلك إن بضعة عشر من البربر وعلى رأسهم ميسرة أحد أبطالهم قدموا على هشام بن عبد الملك فطلبوا الإذن فلم يسمح لهم فأتوا من يسمع شكاتهم اليه يقولون: «أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يغزوا بنا فى جنده، فإذا أصاب نفلهم دوننا وقال هم أحق به فقلنا هو أخلص لجهادنا، وإذا حاصرنا مدينةً قال تقدموا وأخرّ جنده فقلنا تقدموا فإنه ازدياد فى الجهاد ومثلكم كفى إخوانه فوقيناهم بأنفسنا وكفيناهم، ثم إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرونها عن السخال يطلبون الفراء الأبيض لأمير المؤمنين فيقتلون ألفى شاة من جلد، فقلنا ما أيسر ذلك لأمير المؤمنين فاحتملنا ذلك وخليناهم.

ثم إنهم سامونا أن يأخذوا كل جميلة من بناتنا فقلنا: هذا ليس فى كتاب ولا سنة ونحن مسلمون - فأحببنا أن نعلم أعن رأى أمير المؤمنين ذلك أم لا ؟».

ولما لم يصلوا بشكاتهم إلى الخليفة عادوا إلى بلادهم فخرجوا على عاملة فقتلوه واستولوا على أفريقية، ثم عرف الخليفة أن من جاءوا، ولم يقابلوه هم الذين قاموا بالثورة على عامله.

وفى الأندلس تزعم مؤنس أحد قواد طارق بن زياد ثورة للبربر عام ١٢٤هـ لنفس الأسباب التى قام من أجلها إخوانهم بالثورة فى شمال أفريقية، وفى مصر قامت ثورات أخرى فى خلافة هشام بن عبد الملك، كان آخرها ثورة حدثت فى ولاية عبد الملك بن مروان بن موسى بن نصير اللخمى عام ١٣٢هـ بسبب زيادة الخراج.

ولم تتعرض هذه الثورات لجوهر الخلافة أو لوحدة الدولة وإنما كانت تطلب المساواة والعدالة وتنشد تحقيق المبادئ التى جاء بها الإسلام ولم تبغ ثورة من هذه الثورات الخروج على الوحدة الإسلامية التى طبعت المسلمين بجوهر الإخاء الإسلامى الذى مدّ فى عمر الدولة الإسلامية رغم تحيفها على روح الإسلام ومبادئه العظيمة، فلم تسقط الدولة الأموية إلّا نتيجة ثورة داخلية، وبقيت الدولة العباسية رغم انحلالها فلم تسقط إلّا بفعل قوى، واستمرت الدولة العثمانية رغم مباذل الخلفاء وانحطاطهم حتى لفظت الروح على فراش المرض. وعندما سقطت بكاها المسلمون بدمع حار فاض شعراً على لسان أمير الشعراء أحمد شوقى:

عادت أغانى العرس رجع نواح	ونعيت بين معالم الأفراح
كفنت فى ليل الزفاف بثوبه	ودفنت عند تبلج الأصباح
ضجت عليك مآذن ومنابر	وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة، ومصر حزينة	تبكى عليك بمدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس	أمحا من الأرض الخلافة ماح؟
وأتت لك الجمع الجلائل مأتما	فقعدن فيك مقاعد الأنواح

وبقيت الدولة الإسلامية قائمة رغم بوارها وانحلالها وظلت الخلافةقبلة المسلمين فى كل أرجاء العالم الإسلامى وقدر للخلفاء العثمانيين وحدهم أن يمدّوا نفوذهم الروحى على عالم الإسلام دون منافس، وما كان لغيرهم أن يدعى خلافة المسلمين بعد أن دالت دولة المغول فى الهند وزحف الاستعمار على بلاد الإسلام فى شرق آسيا، إلّا أن العثمانيين حوّلوا الخلافة إلى ملهاة سياسية يلوّحون بها جلياً لمغنم أو دفعاً لضرٌ فنالوا برّها وإن لم يكونوا أبراراً بها فلوّثوها ولوّثوا مكانتها فى التاريخ ولوثوا معها جلال الإسلام ومع ذلك بقيت دولتهم قائمة تغالب نزع الاحتضار، بفضل أخوّة الإسلام التى وحّدت مشاعر المسلمين بالولاء للخلافة.

والأخوة الإسلامية وهى من شعائر الإسلام الكبرى كانت وقاءً للدولة الإسلامية فى

تحللها وانهيارها عندما بدت الخلافة وكأنها الرباط الأكبر لوحدة المسلمين وأخوّة الإسلام فكانت ردءًا للدولة فى قوتها ووقاءً لها فى ضعفها لا لأن الخلافة شعيرة من شعائر الإسلام ولكن لأنها تمثلت الأخوّة الإسلامية فى إطار الوحدة الإسلامية الكبرى.

إلّا أن الخلافة وقد قامت على الشورى وهي مبدأ من مبادئ الإسلام الأصيلة انقلبت ملكيةً أو توقراطيةً على يد الأمويين، وملكيةً إلهيةً على يد العباسيين والعثمانيين، وطالما كان الخلفاء من القوة ورجاحة العقل ما يمكنهم من السيطرة القادرة على الأمور وسياستها بحزم بقيت الدولة قويةً رافعةً أعلامها فى الداخل وفى الخارج، فإذا قام عليها خليفة ضعيف ضعفت وهانت مكانتها فى الخارج واختلّت أمورها فى الداخل، على خلاف ما إذا كان الشعب مصدر السيادة وقام الحكم على الشورى وهو المقابل للديمقراطية الحديثة فإنه قادر على تجنب الأخطاء وأصبح وقاءً للدولة من عثرة الفرد وقد تكون عثرةً قاتلة.

ولم تكن الدولة الإسلامية فريدةً فى حكمها الأوتوقراطى بين دول العالم فى عصرها ولم تكن مساوئ الحكم الفردى وقفاً عليها وحدها، فقد كانت تلك طبيعة الحكم حينذاك حتى جاء الإسلام ليحرر البشر من القنية والعبودية وليعلن المساواة ويلغى الفروق بين الطبقات ويقيم العدل ويوقر الحياة ويعلى من كرامة الإنسان ويرفع أعلام الحرية.

وقام الحكم الإسلامى على هذه المبادئ متوخياً روح الإسلام الحقة، واستطاع العرب فى ظلّها أن يكتسحوا العالم القديم شرقاً وغرباً ورأت الشعوب المقهورة فى قدومهم خلاصاً من التعاسة والبؤس والاستبداد والجور والظلم فدانت لهم ودانت بدينهم فلما خبت سوْرة المبادئ العظيمة فى نفوسهم ولانت لهم الحياة وركنوا إلى الدعة وناشتهم المطامع والإحن وقفت موجة المدّ الإسلامى وسرعان ما مزقت الفرقة رباط الدولة، وإن بقى الإخاء الإسلامى وقاءً لها من الانهيار والزوال.

ولم تكن ردّة الحكم الإسلامى عن الشورى إلى الحكم المطلق مجافيةً لروح العصر فقد كان ذلك طابع الحكم إلّا أن الحكم الإسلامى بالرغم من استبداد الحكام كان خيراً منه فى الدول المعاصرة له، وذلك لأن المجتمع الإسلامى قد احتفظ بسلامته إلى حدّ بعيد فقد ظلت الشريعة الإسلامية دستورا للناس فى سلوكهم وعلاقاتهم وبقيت تقود المجتمع فى تفكيره وأعماله فهى على «بساطتها - كما يقول مؤلف روح الإسلام - قابلة لأعظم درجة من التطور وفق ما يقتضيه التقدم المادى للحضارة» فلم ير الناس فيها ما يعوق تقدمهم وتطلعهم إلى حياة سوية ولم يروا فيها ما ينكره العقل أو تجفوه الفطرة السليمة «وهذا ما جعلها على مدى القرون - كما يقول المؤرخ محمد عبد الله عنان - دستورًا سياسيًا واجتماعيًا لمعظم الدول والمجتمعات الإسلامية بل هذا هو السر فى أن كثيراً من المجتمعات

الإسلامية الحديثة، ما زالت فى عصرنا تحتكم راضيةً مغتبطةً إلى كثير من الأحكام والنصوص التى وضعت منذ ثلاثة عشر قرناً».

فبينما كانت الدولة الإسلامية توحد بين القانون والدين «فتصون القيم الاجتماعية من التحلل والانطلاق الشائن إلى مهاوى الرذيلة، كانت القسطنطينية، حاضرة بيزنطة، قد اجتمعت فيها كل رذائل المدن الكبرى لا فرق بين الأغنياء والفقراء فالقسوة والوحشية والتقوى - كما يقول ول ديورانت - كانتا تتبادلان الاستحواذ على نفوس الأباطرة بينما العامة كانوا يوفقون بين حاجتهم الملحة إلى الدين ومفاسد السياسة، والحرب وما فيها من عنف وظلت جرائم خصى الأطفال ليكونوا أغوات للحريم، واغتيال المطالبين بالعرش أو من تدور حولهم شبهة المطالبة به أو سمل عيونهم تتوافر خلال الحكم على اختلاف الأسر الحاكمة والجماهير التى فرقتها الانقسامات الدينية والعنصرية والطائفية توغل فى الفساد متقلبة، دائمة الثورة تتعطش إلى سفك الدماء ترشوها الدولة بوجبات من الخبز والزيت والخمر بلا ثمن وتسليها بسباق الخيل ومصارعة الوحوش والرقص على الحبال، والتمثيليات الصاخبة الفاحشة البذيئة فى الملاهى والمواكب الامبراطورية والكنسية، وقاعات الميسر تنتشر فى كل مكان، ولا يخلو شارع من بيوت الدعارة وفى كثير من الأحيان تقوم إلى جوار الكنائس واجتمع فى نساء بيزنطة العهر والورع، كما اجتمع فى رجالها الذكاء وفساد الضمير، وكان المجتمع يؤمن بالسحر والتنجيم والكهانة والعرافة والاتصال بالشياطين والتنبؤ بالغيب».

وبينما يعود الفضل فى بقاء الإمبراطورية البيزنطية حيّةً ألف عام تعانى من التحلل والانهيار، إلى قوة التشريع الرومانى والنظام الإدارى الذى استطاع أن يوفق بين المركزية واللامركزية، يعود الفضل فى بقاء الدولة الإسلامية قرابة ثلاثة عشر قرناً إلى التوفيق بين الشريعة والحياة الاجتماعية توفيقاً صان للمجتمع الإسلامى حيويته حتى فى أشد الأوقات التى أصيبت فيها الدولة بالتحلل أو أصيب فيه المجتمع بالجمود .

وبينما كان تحلل الدولة ينعكس على المجتمع البيزنطى، كان المجتمع الإسلامى على العكس هو الذى يعكس حيويته على الدولة فى تحللها فيمدها بالقوة ففى الوقت الذى كان فيه أباطرة بيزنطة يجاهرون برذائلهم، لم يكن الخليفة أو السلطان فى الدولة الإسلامية بقادر على الجهر بالمعصية، وأكبر ما كان الخلفاء يؤخذون به انغماسهم فى ألوان من الترف والمتاع لا ينكرها الدين وإن جفت روحه وهم حريصون - وإلى وقتنا هذا - على الظهور بمظهر من يرعى الدين ويؤدى فروضه فلا تفوتهم صلوات الجمع والأعياد والمواسم، ولا يجهرون

أبداً بإفطارهم رمضان وإن لم يصوموه - كما ظلّت أحكام الشريعة وهى الرباط الأكبر لحياة الأسرة وعلاقات المجتمع وعاداته وتقاليده صامدةً قوية.

وقد لا نرى صورة للفرق بين المجتمع الإسلامى والمجتمع البيزنطى المسيحى من صورة اللقاء بين السلطان ألب أرسلان السلجوقى والإمبراطور رومانوس البيزنطى فى موقعة « ملازكرد » وهى من المواقع الحاسمة فى تاريخ الإسلام، فقد عرض القائد السلجوقي على عدوّه صلحاً معقولاً رفضه رومانوس بازدراء وكان جيش السلطان من خمسة عشر ألف مقاتل وجيش الإمبراطور من مائة ألف مقاتل، ودارت الدائرة على الإمبراطور ووقع فى الأسر وسأله ألب أرسلان عما كان يفعل به لو ابتسم الحظ لجنده ؟ فأجابه الإمبراطور بأنه فى هذه الحال كان يمزق جسمه بالسياط. ومع ذلك عاملة ألب أرسلان أحسن معاملة وأطلق سراحه محمّلاً بالهدايا بعد أن وعده بأداء الفدية، مما حمل المؤرخ جيبون على التنويه « بمسلكه الذى أطلق لسان أعدائه بالثناء عليه، وغدا درساً لأعظم العصور مدنية ».

وحين نستقرئ أسباب انهيار الدولة الإسلامية وتخلف المسلمين اليوم لانراه إلّا فى انحراف الحكم عن مبادئ الإسلام وغلبة الاستبداد على الشورى، والأثرة على الإيثار، وما كان للاستبداد من عواقب وخيمة أدّت إلى فساد الحكم وفساد المجتمع معاً وانقسام المسلمين إلى فرق وطوائف انقساماً نال من وحدتهم وجار على شعيرة الإخاء الإسلامى وهى أوّل ما أخذ به النبى الكريم فى تنظيم الجماعة الإسلامية الناشئة وغدت من مبادئ الإسلام الكبرى ولم يكن ذلك إلا بسبب التنافس على متاع الدنيا وشهوة السلطان كما قلنا من قبل.

ومع هذا الانحراف عن مبادئ الإسلام الأصيلة فى الحكم والعلاقات الاجتماعية والسلوك العام للجماعات الإسلامية بقيت الدولة قوية طالما قام عليها الأفذاذ من رجالها وبقى البناء الاجتماعى سليماً طالما بقيت روح الإسلام حية فى النفوس. فالانقسامات السياسية تختفى فى وجود حاكم قوى، كما يختفى الجمود والتعصب فى ظل الحرية - حرية العقل وحرية الضمير، حرية الفرد وحرية المجتمع - :« وقد كان للحرية العقلية وحرية الرأى - كما يقول هيكل - من القدسية ما يستهديه اجتهاد المشرعين والفقهاء فى القرون الأولى، وما يدل عليه ما نقل من كتب الفلسفة اليونانية، وما أخذ به المفكرون والفلاسفة الإسلاميون من مبادئ هذه الفلسفة اليونانية وما أضافوه اليها من عندهم » فلما انقلبت الحرية جموداً ولما ذبل الإخاء الإسلامى « أمام سلطان الباطشين من الحكام المستبدين - كما يقول - عند ذلك بدأ تدهور الإمبراطورية وانحلالها ».

وقد بدأ الوهن حين ارتدت موجة الفتوح الإسلامية أمام القسطنطينية أكثر من مرة كان

آخرها فى خلافة سليمان بن عبد الملك والقرن الأول الهجرى على وشك المغيب، وحين نزلت الهزيمة بجيش عبد الرحمن الغافقى فى بلاط الشهداء من سهول بواتييه عام (١١٤هـ - ٧٣٢م) بعد ارتداد المسلمين عن القسطنطينية بخمسة عشر عاماً، وبعدها ظلت الحرب سجالاً بين الإسلام والنصرانية فى أوقات تتخللها المناوشات والتهادن الموقوت ثم كانت غارة الصليبيين على الإسلام فى معاقله وكانت الموجة قد بدأت ترتد إليه حتى يقوض سلطانهم صلاح الدين الأيوبى فى حطين (٥٨٣هـ - ١١٨٧م) وكان المدّ الإسلامى قد بدأيعلو حين أوقع ألب أرسلان بقواته القليلة الهزيمة فى ملازكرد بالقوات التى سيرتها الامبراطورية البيزنطية لحرب المسلمين عام (٤٦٣هـ - ١٠٧١م) وفيها خاض ألب أرسلان المعركة وقد لبس البياض وتحنط استعداداً للموت. وفيه يقول « ويل ديورانت » إنه كان جديراً بلقبه ألب أرسلان أى الأسد الباسل.

ثم بلغت موجة المدّ قمتها حين أخذت فتوح العثمانيين تعلو فى أوربا وتضرب أسوار فيناً بعد أن اقتحمت قوات السلطان محمد الثانى الذى عرف بفاتح القسطنطينية (عام ٨٥٧هـ - ١٤٥٣م) واستولى عليها لتصبح عاصمة الخلافة الإسلامية باسم الآستانة عروس المدائن الإسلامية لخمسة قرون تاليه.

ثم كان انحسار الموجة ونزول الاستعمار الأوربى المسيحى على عالم الإسلام نزول السيل العرم مع امتداد موجة الاستعمار الأوربى إلى الشرق أوائل القرن السادس عشر حين أصبحت « جوا » عاصمة الهند البرتغالية عام ١٥٣٠ فأقاموا محاكم التفتيش كما أقاموها فى الأندلس لاستئصال شأفة المسلمين وفرض المسيحية على المواطنين ببركة البابا إسكندر السادس الذى بارك فتوح ملك البرتغال ومنحه لقب « سيد البحار والحاكم الأعظم والتاجر فى الحبشة وبلاد العرب وفارس الهند » ولا نستغرب بعد ذلك أن يقول القائد الإنجليزى اللنبى بعد دخوله بيت المقدس عام ١٩١٧ كلمته المأثورة « اليوم انتهت الحروب الصليبية ».

وفى حالتى المد والانحسار فى موجة الفتوح الإسلامية وقد غدت بعد أن دان الشرق للإسلام صراعاً بين الشرق الإسلامى والغرب المسيحى ، لانرى الموجة تعلو وترتفع إلا بارتفاع القيم الإسلامية والتمسك بروح الإسلام ، فلم يرتد المسلمون أمام القسطنطينية إلّا بعد أن ناشتهم الفرقة والحروب الداخلية أيام الأمويين وألهتهم مفاتن الملك الجديد ومتاعه وخفت فيهم روح الجهاد ولم يكن أمراء الجند على مستوى المهام العظيمة التى نيطت بهم ،فقد كان مسلمة بن عبد الملك قائد جيش الحصار عاجزاً قليل الخبرة بفنون الحرب سريع الاستهواء يتجاوز اعتزازه بنفسه حدود قدرته ، وحين دانت لهم واقتحموا أبوابها

ظافرين على يد محمد الفاتح كانت شهوة الغلب والتوسع تفوق شهوة الجهاد الدينى وإن غدا نصراً للإسلام توغل بعده العثمانيون إلى قلب أوربا إلّا أن الفاتحين الجدد كانت تنقصهم روح الإسلام التى طوت الشعوب من قبل فى غمار الإسلام ولم يخسر المسلمون موقعة تور أو بلاط الشهداء على ما كان من شجاعة قائدهم عبد الرحمن الغافقى إلا لأن الشقاق كان يضطرم بين قبائل البربر التى يتكون منها الجيش حرصاً على أسلاب الحرب ، وما غنموه فى المواقع السابقة ، وكانوا يتوقون للانسحاب بغنائمهم : فلما التحم الجيشان وظن المسلمون أن العدو قد اقتحم موقع غنائمهم ارتدوا عن المعركة لحمايتها فشاع بين صفوفهم الاضطراب وخسروا المعركة واستشهد الغافقى فيها . وهذا ما كان من الرماة المسلمين فى موقعة أحد حين خالفوا أمر النبى وسارعوا إلى الغنائم فاهتبل خالد بن الوليد الفرصة واقتحم مواقعهم ودارت الهزيمة عليهم ، فلو أن التجرد الذى حمل المسلمين الأوائل فى القادسية واليرموك كان لهم فى موقعة بلاط الشهداء لكسبوا المعركة وتغيرت مسيرة التاريخ . ولولا الخلافات التى ناشت حكم الأمويين والمعارك الداخلية التى خاضوها فأوهنت من سير الفتوح كما أوهنت من الحمية للجهاد لأنفذ موسى بن نصير مشروعه الذى كان يعتزم فيه اختراق أوربا من الغرب إلى الشرق واقتحام الدولة البيزنطية من مشارفها الغربية والقضاء عليها والدخول إلى دمشق عن طريق القسطنطينية ، ولكن الطمع وشهوة الحكم والتسلط قضت على روح الجهاد كما قضى التحيف على الشريعة وتعدد الفرق الدينية وخلافاتها على روح الإسلام وأوهن من شأن المسلمين . وران ركود طال أمداه على الفكر الإسلامى فلم يصح إلا على ضجيج الحضارة الغربية الحديثة وبلاد الإسلام قد وقعت جميعا فى قبضة الاستعمار الغربى فلم ينج منها غير ولايات المشرق العربى التى بقيت تعانى من فساد الخلافة العثمانية واستبداد الحكم العثمانى ومساوئه ، وقد غشيتها سحب الجهل الغائم بالجمود والتعصب مما أدّى إلى تسرب كثير من البدع والضلالات إلى الإسلام « لايرضاها الله ورسوله » - كما يقول مؤلف حياة محمد - ولم تنج سيرة صاحب الرسالة من هذا التحيف . « فأضيف إلى حياة النبى - كما يقول - مالا يصدقه العقل ولا حاجة إليه فى ثبوت الرسالة » مما حمل بعض المستشرقين ممن جانبهم الإنصاف وحمل غيرهم من الطاعنين على الإسلام ونبيّه العظيم ، على اتخاذها حجّة فى مطاعنهم على الإسلام وإنه علة تأخر المسلمين وتخلفهم مغفلين أن هذا الدين هو الذى حمل بدو شبه الجزيرة العربية ظافرة أعلامهم مبدعين أعظم حضارة شهدتها العصور الوسطى حتى امتدت دوحة الإسلام إلى شعوب لم تصلها موجة الفتوح الإسلامية ومازال الإسلام يجذب إليه كل يوم من يأخذونه بروح الإنصاف وقد رأوا فى تعاليمه خلاصاً من ضلالات الحضارة الحديثة وتنكرها للمسيحية

وانتشار موجة الإلحاد فى عالم لم يجد وفاقاً بين دينه وحضارته فنبذ الدين إلى العلم ولم يزاوج بينهما فضلت روحه ومزقته الغربة وعصف به الضياع فأقبل لاهياً متبذلاً على حياة مصيرها العدم المطلق لايحكمه فيها غير سلطة الدولة وقدرتها على الإرغام فحل وازع القانون الوضعى محل وازع الضمير والجزاء الإلهى .

ولعلنا لا نلوم هؤلاء المتحيفين على الإسلام من المستشرقين ولا المتعصبين من الطاعنين عليه ، كما نلوم أنفسنا وقد تحيفنا على الإسلام فحملناه مالا يرضى الله ورسوله ووسمناه بالجمود حين أغفلنا النظر والاجتهاد ، ولذنا بالدولة فلم تعد وسيلة لإقامة النظام الاجتماعى بل غدت غاية تغلب عليها شهوة الحكم ونزعة السلطان ، وحملنا الحكم – إبقاءً على وجوده – على النظر فى الشريعة من خلال السلطة ، فكل ما يبقى على السلطة هو السائر على ألسنة الناس ، وتفسر آيات القرآن وتختلق الأحاديث والروايات تأييداً لها أو تأييداً لاتجاه سياسى مخالف ، ثم تقوم الدولة منكرة ما أوصى به الإسلام واستنه الخلفاء الأوائل للحكم على عهد الراشدين ، فيتحول الحكم من الشورى إلى الملك العضوض على يد الأمويين ثم إلى الحق الإلهى على يد العباسيين ويغدو استبداداً مطلقاً مسربلاً بالتفويض الإلهى على يد العثمانيين .

ولعلنا نتساءل أكانت نكسة المسلمين لانحراف الدولة أو لانحراف المسلمين أنفسهم عما قضت به الشريعة من تعاليم ومبادئ ؟

وقد لانجور على الحقيقة إذا قلنا إن روح الإسلام بقيت سارية فى نفوس المسلمين تمد الحضارة الإسلامية بكل مايزودها بالنماء والرقى وبقيت العلاقات الاجتماعية قائمة على الأخوة بين المسلمين وعلى التسامح والعدالة فيما بينهم وفيما بينهم وبين غيرهم من اليهود والنصارى والمجوس ، فلم يعرف الإسلام التفرقة العنصرية أو الطائفية ونهى عنها وساوى بين الناس على اختلاف مللهم ونحلهم وأصولهم وطبقاتهم .

ويقول مؤلف روح الإسلام « إن شريعة الإسلام تقوم على العدالة والإنصاف وتتسم بالبساطة والدقة، ولاتحمل المرء أمراً لايطيقه أو يصعب عليه القيام به أو إدراكه وكان فى هذا نجاة للبلاد الإسلامية من أوضاع الإقطاع والنظام الإقطاعى ، والشريعة الإسلامية لاتعترف بامتيازات خاصة ولا بنظام طبقى ، وكان لهذا أثره فى تحرير الأرض من الأعباء الجائرة التى فرضتها قوانين المتبربرين، وضمان المساواة التامة فى الحقوق بين الأفراد».

« لهذا بقيت روح الإسلام ساريةً فى النفوس بنجوة من عسف السلطة أو جور السلطان ، فبالرغم مما طرأ على روح الإسلام السياسية بانقضاء عهد الراشدين كان من

الفقهاء وما عرف عن العرب من صراحة الرأى من يردّ الخليفة بتلاوة آية من القرآن الكريم أو يستشهد ببيت من الشعر ».

ولم يمنع استبداد الخلفاء بالحكم من ازدهار الحركة الفكرية إذ بقيت الحرية العقلية والفكرية أعظم زاد للحضارة الإسلامية ما لم تعرض لحق الخليفة فى الحكم أو تنكره عليه، ولم يكن هناك من يعرض لطبيعة الخلافة أو يخوض بالبحث فيها بعد أن غدت سنّةً مأثورةً بين المسلمين وإنما كان الخلاف على من يليها ومن هو صاحب الحق فيها، وما كان من الخلفاء من يرحم عادٍ على حقه أو داع لغيره أو لغير دولته حتى استنّ العثمانيون سنّة الفتك لكل من يخشون منه على منصبهم ولو كان من الأبناء أو الإخوة.

وكان من الخلفاء من يشجع الحركة الفكرية ويتحمس لها، فالمنصور العباسى على جفوة طبعه كان من أعظم أنصار الحركة الفكرية، وهو الذى أمر بترجمة أمهات الكتب العلمية والأدبية إلى اللغة العربية وكان على قدر غير ضئيل من المعرفة بالعلوم والرياضيات، واحتذى خلفاؤه حذوه فلم يقفوا عند تشجيع العلم والعلماء بل سعوا بأنفسهم إلى اكتساب ضروب المعرفة، وغدت الحضارة الإسلامية فى العصر العباسى الأوّل أعظم مما كانت حضارات الأمم السابقة، وكان الولاة ينافسون الخلفاء فى تشجيع العلوم والفنون والآداب، وكانوا يرون « طلب العلم فريضة دينية عملاً بوصية نبيهم » - كما يقول سيد أمير على - « فكان الطلاب والعلماء يهرعون من كلّ حدب وصوب يستمعون إلى حكماء العرب، وجاءت وفود النصارى من بقاع أوربا النائية يلتحقون بالمدارس والكليات الإسلامية حتى كان ممن درس منهم على أيدى المسلمين فى الأندلس من أصبحوا رؤساء للكنيسة ».

وكان الخليفة المأمون - وقد بلغت الحضارة الإسلامية فى عهده عصرها الذهبى - يرى: « أن أهل العلم هم صفوة الله فى خلقه ونخبته من عباده » وأنهم « مصابيح الدجى وسادة البشر ».

فطالما ظلت روح الإسلام الحقة ساريةً فى النفوس بقيت أعلام الحرية الفكرية والعقلية والسياسية عالية الذرى وبقى بناء الحضارة شامخاً مشدود الأركان، وغدت الأخوّة الإنسانية والعدالة والمساواة تفىء بظلها الوارف على البشرية جمعاء.

فإذا أردنا أن نفسر نكسة المسلمين فى حاضرهم فإن علينا أن نعود إلى الوراء لنرى أن الظلام الذى خيم على عالم الإسلام كان بسبب فساد الدولة وتحيفها وتبذل حكامها، وغلبة السلطان وشهوة الحكم ونزعة الاستبداد عليهم فاستباحوا فى سبيلها روح الإسلام وأهدروا من أجلها كل حق إنسانى.

ويصف مؤلف روح الإسلام، فى كثير من اللوعة والأسى هذه الانتكاسة بقوله: «ما من مسلم يخلص لنبيه إلا ويفيض حزناً وخجلاً، واأسفاه. إن دين الإنسانية والإخاء العالمى لم ينج من آفة الإحن والخلاف الذى لا يبقي ولا يذر، إن الدين الذى جاء بالسلام والسكينة لعالم مزقته الأهواء قد غدا هو نفسه نهباً للنزوات وشهوة الحكم والسلطان، فإذا كانت المساوئ التى نعيناها على المسيحية قد جاءت من قصورها عن الوفاء بحاجة الإنسان والحياة، فإن المساوئ التى حلت بالمسلمين قد جاءت بسبب التنافس على متاع الدنيا وندت عن النزعة الفردية وتمرد الجماعات الثائرة على قواعد الأخلاق والنظام».

ولم يكن الفساد فى الدولة الإسلامية عن ضعف فى بنائها أو فى ولاتها وحكامها وإنما كان فيما جبلت عليه نفوسهم من الطمع والشهوة إلى الحكم والنزعة إلى الاستبداد، ولعلنا نستشهد مرة أخرى بما استشهدبه سيد أمير على من تعليق «دوسون» ونتفق معه فيه وهو أن «المسلمين لو ساروا على سنّة نبيهم وتخلقوا بأخلاق الخلفاء لأصبحت أمبراطوريتهم أوسع رقعة وأبقى على الزمن من الإمبراطورية الرومانية».

ويزيد سيد أمير على هذا الأمر فيقول: «إن أطماع بنى أمية وما جبل عليه الأعراب من التمرد والذاتية أسفر عن نفسه لا يحجبه أنهم يقابلون عدواً مشتركاً مما أدّى إلى سقوط ذلك الصرح الذى شادته سواعد المسلمين الأوائل بما أبدوه من بطولة وإخلاص، فخسروا موقعة تور، والنصر منهم قاب قوسين أو أدنى، وفقدوا أسبانيا لأنهم لم ينسوا أحقادهم القديمة وهم يواجهون العدو المشترك» ويستطرد قائلاً: «إلا أن الإسلام بقى حياً فى نفوس أصحابه على الرغم من انقضاء عهد الجمهورية الإسلامية الأولى ... إذ أنه يمثل أرقى ما وصل إليه التطور الدينى للبشرية ولم يكن وجوده أو بقاؤه مرتبطاً بحياة دولة أو فئة من الناس بل كان ذيوعه وانتشاره يفئ خيراً وبركةً على كل من يلوذ به من الشعوب فى كل عصر وفقاً لحاجاتها الروحية ومداركها العقلية». ثم يقول: «إن المنازعات والانقسامات الدينية أدّت إلى تمزيق شمل الأمة الإسلامية ... فمن المعروف أن معظم الفرق التى ظهرت فى الإسلام ترجع فى المقام الأول إلى السياسة والتنازع على الحكم».

وأول ما بدا من تحيف الدولة الإسلامية وانحراف عن روح الإسلام تحيفها على مبدأ الشورى وانحرافها عنه حين حوّل معاوية الخلافة إلى ملك وراثى واحتال على مبدأ الاختيار بالبيعة الإجبارية لنفسه ثم لابنه يزيد «وهكذا اقتعد عرش الخلافة – كما يقول سيد أمير على – فى أغرب فلتة من فلتات الحظ سجلها التاريخ من كان أبواه من ألد أعداء رسول الله ﷺ قبل أن يعتنقا الإسلام».

وبقيت الخلافة ملكاً وراثياً والبيعة لها وجوباً فى أعناق المسلمين وكفّروا من تخلف عنها فكان التحيف على الشريعة كالتحيف على مبدأ الاختيار، حين يختار الخليفة من يليه ويحمل المسلمين على البيعة له رهباً ورهقاً.

وكم سالت دماء المسلمين فى سلسلة من النزاع الطويل حول من يلى الخلافة وكم دبرت المؤامرات وارتكب من صنوف الغيلة والقتل والفتك بالخصوم ما يتنزه عنه الإسلام.

وألمت الفرقة بعالم الإسلام حتى وقتنا هذا، وهوى صرح الأخوّة الإسلامية العظيم فلم تقم له قائمة بعد.

ولكن بقيت روح الإسلام العظيمة تصون المجتمع الإسلامى وتزوّده بالنمو والحياة حتى أبداع حضارة ظلت تشرق بنورها على بغداد والقاهرة وقرطبة وغيرها من الحواضر الإسلامية حتى فى أشدّ أوقات الدولة الإسلامية تمزقاً وضعفًا إذ بقيت سورة المعرفة تورى العقل الإسلامى بالخلق والإبداع فأبدع للحضارة من العلم والفن والاختراع ما ازدهرت به بلاد الإسلام حتى نزلت جحافل التتار عليها فدمرت معالمها وقضت على كل معالم النهضة الفكرية والعلمية فى ربوعها. وبعدها بأقل من قرنين زحفت المسيحية على أسبانيا وحوّلت مغانى الأندلس وجناتها الفيحاء إلى صحارى جرداء أقفر فيها العقل كما أقفرت الأرض وران ظلام كثيف على بقاع ظلت طويلا تشع بنور العلم والمعرفة كما تضوع بجلال الإسلام.

وذوت المعرفة وخبا العقل إذ لم يجد منها غذاء، وفى ركام الجهل توارت روح الإسلام الحقة فحلّ التعصب محل السماحة، والجمود محل البحث والاجتهاد، والركود محل التفتح والانطلاق، ولعل ما أصاب المجتمع الإسلامى على يد طائفة من العلماء ورجال الدين كان أشد مما أصابه على يد الدولة لأن «طائفة من العلماء – كما يقول مؤلف حياة محمد – الذين يجب عليهم أن يكونوا ورثة الأنبياء قد آثرت السلطان على الحق والجاه على الفضيلة، فاتخذت من علمها وسيلة تضلل بها سواد أهله وناشئته، هؤلاء العلماء هم أنصار الشيطان، وهم لذلك أثقل الناس تبعة أمام الله، وأوّل واجب على كل عالم مخلص حقًّا لعلمه ولله أن يحاربهم وأن يستأصل بذور فسادهم؛ لأنهم يفتنون الناس عن الحق والهدى ويضلونهم عن سواء السبيل، وإذا جاز أن يكون لهؤلاء العلماء المضلّين مجال حيث يقتتل العلم والدين على السلطان فى الغرب فلا مجال لهم فى البلاد الإسلامية حيث تزاوج الحضارة فيه بين الدين والعلم، وحيث يكون الدين بغير علم كفراً، والعلم بغير دين تجديفاً، ولو أن العالم، استظل بحضارة الإسلام على ما صورها القرآن ولم تجن عليه فتوح المغول وغيرهم ممن دخلوا فى الإسلام ولم يعملوا بمبادئه ولا عملوا على نشرها، بل اتخذوه وسيلة لحكم سواد المسلمين

على مبادئ تناقص مبادئ الإخاء الإسلامى، لتبدل الأمر فى العالم غير الأمر، ولنجت الإنسانية من كثير مما ترزخ اليوم تحته من: أهوال الشقاء».

وما أرانا اليوم أكثر حاجة من أى يوم مضى إلى النظر فى تاريخنا وفى روح ديننا القويم وتعاليمه العظيمة حتى نستهدى طريقنا إلى الحضارة الجديدة التى نتلمسها فى نور الإسلام، كما اهتداها آباؤنا على عهد النبوة العظيم فأهدوا للعالم خير حضارة وزودوه بأكرم قدوة يوم أقاموا دولةً على العدل والأخوّة والمساواة والإيثار والتسامح والمودّة ليسود الإسلام والخير وتعلو كلمة الحق فى رسالة سيد المرسلين.

وما أرانى فى هذا البحث قد أوفيت على الغاية مما أردت، وإنما هو محاولة قصدت منها أن أنقى الإسلام مما شابه ممن تحيفوا عليه طمعاً فى الحكم أو طمعاً فى المغنم «ولم يكن لهم - كما يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده - ذلك العقل الذى راضه الإسلام والقلب الذى هذبه الدين».

فإن كنت قد وفقت فما كان توفيقى إلا بالله، وإن كنت قد قصرت فما هو إلا جهد المقل و (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ربّنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين).

والحمد لله على ما هدانا هو الموفق وهو المعين.

دكتور
حسين فوزى النجار

المعادى ١٦ نوفمبر ١٩٦٩

الدين والدولة

الدولة والفكر السياسى - المسلمون والسياسة
أصول النظرية السياسية فى الإسلام - النبى والقائد
خلاف على الرأى - المجتمع الإسلامى وجوهر العقيدة

الدولة والفكر السياسى

لا تكون السياسة إلا حيث تكون الدولة، وحيث يقوم المجتمع الدولى، وترتبط وحداته المختلفة فى علاقاتها العديدة المتشعبة.

فالسياسة هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية ورعاية مصالحها والعمل لخيرها لا يختلف فى ذلك رأى منذ « أفلاطون » حتى « برتراندرسل ».

وتتكون الجماعة الإنسانية من أفراد متشابهين تربط بينهم مصالح مشتركة مما يحملهم على التفكير فى تنظيم العلاقات الجارية بينهم والعلاقات التى تربطهم بغيرهم فى المجتمعات الإنسانية الأخرى ومن هذه الجماعة الإنسانية – التى يتشابه أفرادها وتربط بينهم مصالح مشتركة – تتكون الأمة وهى العنصر الإنسانى للدولة، فالدولة تقوم حيث تكتمل العناصر الأساسية لقيامها وهى الأمة، والوطن، والحكومة. فالأمة أو الشعب هو الأساس فى كيانها الاجتماعى أو الإنسانى، والوطن أو الإقليم هو الأساس فى كيانها المادى أو الطبيعى، والحكومة هى الأساس فى كيانها المعنوى وهى جماع شخصيتها المعنوية.

وحين نعرف الأمة أو الشعب تعريفاً قانونياً نقول إنه جماعة من الناس تقطن إقليماً بعينه وترتبط به بشكل أو بآخر سواء كانت هذه الجماعة تتكلم لغةً واحدةً أو عدة لغات أو تمتّ إلى أرومة واحدة أو تنحدر من أرومات عدة، أو تدين بدين واحد أو عدة أديان، والأساس هو انتماؤها لذاتها واشتراك أفرادها جميعاً فى عنصر المواطنة ورعوية الدولة التى ينتمون إليها سواء كانوا يقيمون بها أو يقيمون بعيداً عنها ماداموا ينتمون إليها وتعدّهم من رعاياها.

أما الوطن أو الإقليم فهو نطاق من الأرض محدد المعالم وهو فى الأصل موطن هذه الأمة ومنتجعها لها أرضه وماتكنه من ثروات مدفونة، وبحيراته وأنهاره وأجواء سمائه ومن مياه البحار والمحيطات ما يحيط به فى حدود المجال البحرى الذى تجتمع الدول على الاعتراف به بالنسبة لها ولغيرها.

وأما الحكومة فهى التنظيم السياسى الذى يقوم على أمور الوطن ويرعى شئون المواطنين ويضع القوانين ويكفل تنفيذها داخل حدود الوطن.

وحتى يكتمل الكيان القومى للدولة يجب أن تكون سيادتها مكفولة فلا يحد من تلك السيادة سلطان خارجى أو سيادة دولة أخرى فى أى شكل من أشكال التسلط أو الاستعمار.

ومهما قيل من أن الدولة تقوم فى الأصل على القهر والتسلط فلا مندوحة لنا من القول بأنها تخضع لكل قوانين التطور الاجتماعى فإنها لا تقوم فى فراغ ولا تنشأ فجأة ، وإنما تبدأ من الخلية الأولى للمجتمع وهى الأسرة ، فحين تنمو الأسرة وتكبر ويتسع عدد أفرادها بارتباطها بأواصر القربى بأسر أخرى تتكون العشيرة وهى أول صورة للنظام الاجتماعى الدائم . فإذا اتحدت عدة عشائر تحت زعامة واحدة ورئيس واحد تدين له بالولاء تكونت القبيلة وهى الخطوة التالية فى التطور الاجتماعى نحو تكوين الدولة ومن المسلم به أن تمتلك القبيلة أو العشيرة أرضاً معينة على سبيل الشيوع ، وقد تهجرها إلى غيرها ، ولكنها حين تستقر وتألف حياة القرية أو المدينة تتكون الخلية الأولى فى التطور السياسى للدولة ، وقد تقوم هذه الخلية بنفسها فتتكون منها « دولة المدينة» كما كان الحال فى المدن اليونانية القديمة ، ثم تتحد عدة قرى أو مدن سواء دفعتها المصلحة إلى الاتحاد أو حملها عليه القهر والسلطان وهو الأعم الأغلب ، فتتكون المقاطعة ، وأخيراً تتحد تلك المقاطعات المتشابهة والتى تجمع بينها فى الغالب مصالح مشتركة لتكون الدولة فى إطارها الأخير الثابت .

وفى كل هذه الأدوار يسوس الناس ويدبر شئونهم نوع من السلطة يدينون لها بالولاء أو يحملون عليه فى البداية ثم تحملهم المصلحة المشتركة على الطاعة والرضا وسرعان ما يزدهى شعور المواطن فى الدولة الجديدة بالولاء للعلم .

إلا أن الدولة التى يقوم كيانها على القوة والقهر وحدهما لا تلبث أن تتهاوى ويتقوض بناؤها ، فالناس لا يدينون بالولاء إلا للفكرة أو العقيدة التى تقوم عليها الدولة وتتبلور تلك الفكرة فى شكل الحكم الذى يقوم فى الدولة ويرعى شئون الناس ويسوس أمورهم وفقاً لعقائدهم وتقاليدهم ومصالحهم المشتركة .

– لذلك كان أول ما يعنى به الحاكم أو الحكومة فى أية صورة لها أن تحول سيادتها التى فرضتها على الناس إلى مجموعة من القوانين تسند سلطتها من ناحية وتقدم للناس من ناحية أخرى ما هم فى حاجة إليه من أمن ونظام ورعاية للمصالح التى تعنيهم فتستميلهم بذلك إلى تقبل القانون والولاء للدولة ، وفى هذا التشريع الذى تضعه الحكومة لرعاياها تتبلور الفكرة أو العقيدة التى يدين بها الناس وتربطهم بالتشريع الذى يتضمنها .

وتنشأ السياسة مع نشأة المجتمعات الإنسانية ولكنها لا تغدو علماً له أصوله وقواعده إلا بقيام الدولة ، ففلاسفة الإغريق على ما نعرف هم أوّل من ابتدع للسياسة نظرياتها المعروفة . وكان ذلك بعد قيام أول دولة فى التاريخ بثلاثة أو أربعة آلاف عام سواء كانت هذه الدولة فى مصر أو فى الصين ، وإن كنا نرى بوادر للفكر السياسى نشأت فى تلك الدول

القديمة، وإن كانت لا ترقى إلى مستوى النظرية السياسية التي ابتدعها فلاسفة الإغريق، ولكنها تمثل صوراً باهرةً من الحكم الذي يسوس أمور الناس ويرعى شئونهم ويربط الدولة بنظام قوي محكم من التقنين.

وأحياناً تمثل نظرية سياسية لها فلسفتها الخاصة كما نراها في كتاب « الدو - ده - جنج » أي « الطريقة والفضيلة » للحكيم الصيني « لو - دزه » الذي عاش في القرن الثالث عشر قبل الميلاد أميناً لمكتبة « جو » الملكية، وملّ عمله لما شاهده من سفالة السياسيين كما يقول، وعزم على أن يغادر الصين. فلما وصل إلى الحدود طلب إليه الحارس « ين شي » أن يكتب له كتاباً فكتب كتابه هذا الذي يحمل فيه على العلم فليس العلم في نظره هو الحكمة وشتان ما بين الحكيم و « المفكر ». فشرّ أنواع الحكومات هي حكومة الفلاسفة فإنهم يقحمون نظرياتهم على كل نظام طبيعي، وإنهم ليكثرون من الكلام والجدل حتى يداروا عجزهم عن العمل، والحكيم يبقي الناس دائماً بلا علم ولا شهوة، فإذا وجد فيهم من هو صاحب علم منعه العلم عن الإقدام والعمل، وخير ما يبغيه أن يبقى الناس على سذاجتهم وجهلهم فالصعوبة التي يواجهها الحكام لا تنشأ من كثرة ما لدى الناس من علم، ومن يحاول حكم دولة بعلمه وفكره فإنه ينكل بها ويفسد شئونها والمفكر خطر على الدولة إذ يقيد حرية المواطنين بما يضعه من قوانين تعطل من حرية المجتمع وتحدّ من حيويته، بينما يبتعد بها الرجل البسيط الذي يعرف بتجاربه لذة العمل الذي يقوم به ويدرك جدواه عن الخداع والتعقيد ويقودها إلى البساطة ويحملها على النهج الطبيعي الحكيم إذ لا يضع للناس إلا أقل قدر من النظم والقوانين.

وأبدع ما نراه من « لو - دزه » أنه يعود بالناس إلى الطبيعة « فالطبيعة قد جعلت حياة الناس في الأيام الخوالي بسيطةً آمنة، فعاش العالم حياةً سعيدةً هانئة » حتى حصل الناس على المعرفة فخسروا طهارتهم الذهنية والخلقية وعقّدوا الحياة بمخترعاتهم وهجروا الريف إلى المدن، وأخذوا يؤلفون الكتب فكان ما أصابهم من شقاء، فالسعادة الأبدية لا توجد إلا في أحضان الطبيعة، وهو ما أخذ « روسو » يردده بعد ذلك بثلاثة آلاف عام وعدّ أساس « التفكير الحديث ».

فإذا كانت السياسة هي ما يتناول شئون الجماعة الإنسانية ويعمل لخيرها فإن كل حكم قام أصلاً لتحقيق ذلك، أو على الأقل لا يهمل إقناع الناس أنه يعمل لخيرهم، وتتضمن القوانين والشرائع الوضعية بله السماوية هذا الخير العام للإنسان، لهذا كانت السياسة أسبق وجوداً من الدولة نفسها، ففي أبسط المجتمعات القبلية نرى نظاماً للحكم قام على الأبوّة والعرف والتقاليد السائدة التي غدت ولها قوة القانون الوضعي، وساد العرف

والتقاليد نظم تلك المجتمعات الأولى وعلاقاتها بعضها ببعض حين جرى العرف على تحريم القتل فى بعض الأيام والأشهر وحين حرم العدوان على بعض الطرق والأماكن التى تعارفت القبائل على احترامها أو تقديسها وحين وضعت القواعد للحرب والقتال ومعاملة الأسرى من الرجال والسبايا من النساء.

وحين قامت أوّل دولة فى التاريخ قامت على أساس واضح من التنظيم السياسى كما رأيناه فى مصر القديمة، واستنّت من الشرائع ما يكفل لتنظيمها السياسى البقاء والاستمرار ويحقق الخير لجماعتها الإنسانية كما جاء فى مقدمة قانون حمورابى حيث يقول: «فى ذلك الوقت، نادتنى الآلهة، أنا حمورابى الخادم الذى سرتها أعماله، والذى كان عوناً لشعبه فى الشدائد، وأفاء عليه الثروة والرخاء، لأمنع الأقوياء أن يظلموا الضعفاء، وأنشر النور فى الأرض، وأرعى مصالح العباد».

وما من دولة قامت - كما يمكن أن نقول- إلا وقام نظامها وقامت علاقاتها بغيرها من الدول على أساس معين من التنظيم السياسى يسبق فى صورته تلك - أيا كانت - الفكر السياسى الذى نقله فلاسفة الإغريق من حيز العمل إلى النظرية وجعلوا منه فلسفة سياسية متكاملة.

فالنظم السياسية قامت فى الواقع قبل أن تقوم فى الفكر السياسى وقبل أن تغدو نظريةً متكاملة وتتعدّد إلى مذاهب سياسية مختلفة، وحين ندرس تنظيماً سياسياً لدولة من الدول فى العصر القديم أو الحديث فإننا نحاول أن نرد ذلك التنظيم السياسى إلى النظريات المتعددة للفكر السياسى، فى حين أننا يجب أن نرد الفكر السياسى إلى الواقع العملى من نظام الدولة التى يعرض لها، فالدولة تنشئ نفسها من واقع ظروفها والملابسات التى تحيط بها والمتناقضات التى تؤثر فى كيانها وتدفعها بين عاملى التحدى والاستجابة إلى الواقع الذى اختارته لنفسها، فمن العبث أن نقول إن النازية قامت فى ألمانيا لأن فلاسفة الألمان قد أرادوا لها ذلك، فإن الظروف التى أحاطت بألمانيا بعد الحرب الأولى قد أدّت بها إلى قبول النازية والتسليم لهتلر بالزعامة، أو أن نقول إن موسولينى قد ابتدع الفاشية لحكم إيطاليا، فقد كان موسولينى شيوعياً قبل أن يتصدّى لحكم إيطاليا ولكنه قفز إلى الحكم بتأييد بعض ذوى المصالح الرأسمالية التى كان يهمّها أن تحكم إيطاليا بالطريقة التى اختارتها لموسولينى، وإذا قيل إن قيام النظام الشيوعى فى روسيا مما يؤيد سبق النظرية على التطبيق، فإن هناك من يقول بأن قيام الشيوعية فى روسيا لم يكن استجابةً حقيقيةً لظروف المجتمع الروسى وحاجياته بقدر ما كان استغلالاً بارعاً للتيارات المختلفة التى سادت روسيا قبل ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧، ومن قبيل ذلك الثورة الفرنسية التى ردها بعض المؤرخين أو جلّهم إلى

آراء فولتير وروسو ومونتسكيو ، فإن هناك من يقول « ككارليل » فى أعظم مؤلفاته « تاريخ الثورة الفرنسية » إن « الحافز الأوّل للثورة الفرنسية هو الجوع والعرى والاضطهاد باسم العدل الجاثم على أفئدة خمسة وعشرين مليوناً ، هذا هو الحافز وحده ، وليست تلك التفاهات المهلهلة أو الآراء المتضاربة للمحامين الفلاسفة والتجار الأثرياء ونبيلات الريف ، وهو بعينه حافز الثورات المماثلة فى شتى البقاع » .

فالنظام السياسى ينبع فى الواقع من طبيعة الأمة التى ترتضيه وتختاره ، فإن فرض عليها بفعل قوى قاهرة داخلية كانت أو خارجية فلابدّ لها أن ترتضيه وإلاّ كان مصيره الانهيار والزوال عند أول بادرة للانتقاض .

ولما كان الحكم يقوم فى الأصل - كما يقال أحياناً - على نوع من التعاقد الطبيعى بين الحاكم والرعية ، فإن هذا التعاقد يستهدف مصلحة الجماعة وينشد خيرها ، ويقوم على رعاية أقاليمها وتقاليدها ويتمثل طبيعتها وقانونها الأخلاقى ففى القبيلة إذا اعتبرناها أول صورة للنظام الاجتماعى الدائم الذى يؤدى إلى تكوين الدولة نرى السلطة تقوم على الرضا حيث تدفع الحاجة إلى تسليم القيادة لرجل بعينه ،والحرب عادةً هى الحاجة الملحة ،وهذا الرجل هو أشجع المقاتلين عادة وغالباً ما تنتهى رئاسته بانتهاء الحرب ، فإذا كان خطر الحرب مما يهددها على الدوام أسلمت قيادها له واعتادت على رئاسته ،وإذا كان ممن يتطلعون إلى السلطة عمل جهده على إبقائها فى يديه ،وإن كان ذلك أكثر شيوعاً فى مجتمع الدولة أكثر منه فى مجتمع القبيلة حيث يغنى العرف السائد أو القانون الطبيعى عن القانون الوضعى الذى تحتاجه الدولة لنظامها ،فمن اليسير أن يحكم العرف القبيلة ولكن نظام الدولة لا يقوم إلاّ على القانون الذى يضعه الرئيس ويستهدى فى وضعه حماية سلطته ،وإن كانت القبيلة لا تستغنى عمن يقودها فى السلم كمن يقودها فى الحرب ،فحين ينزعون الرئيس المحارب من السلطة يضعونها فى يدى الساحر أو الكاهن أو الشيخ الأب ،وبقيت تلك الصورة التى تتداول الحكم فى القبيلة قائمة فى الدولة فنرى الملك يجمع بين السلطتين سلطة المقاتل وسلطة الأب الشيخ أو الكاهن ،ومازالت الجماعة الدولية إلى وقتنا هذا تحكمها الكلمة إبان السلم ويحكمها السيف إبّان الحرب .

وإذا كان للقبيلة أو العشيرة حق اختيار الحاكم فإن الحكم فى الدولة غالباً مايقوم على القهر والغصب ؛ لذلك ينكر « دافيد هيوم » قيام أى نوع من التعاقد بين الحاكم والرعية كما ينكر وجود مثل هذا العقد أصلاً ، وإن كان من الواضح كما قلنا - سواء قام الحكم على أساس من التعاقد أو القهر - أن يتمثل الحاكم أهواء رعيته ونزعاتها ويعمل على أن يكون لسانها الناطق ويدها المنفذة فإن « التسلط يميل دائماً - كما يقول « ول ديورانت » - إلى

التخفى والمداراة حتى ليكاديدس نفسه فى ثنايا اللاشعور» ، فلم يذكر الفرنسيون عندما ثاروا عام ١٧٨٩ ، أن طبقة الأشراف التى كانت تحكمهم منذ ألف عام قد جاءتهم من ألمانيا وأخضعتهم لسلطانها بالقوّة ، وظلوا يجهلون تلك الحقيقة حتى ذكرهم بها « كاميل ديمولان »

وحق لنا أن نقول إن مجتمع الدولة يحتفظ بكل مقوماته الاجتماعية والخلقية مهما كان أصل الحكم الذى يسوسه فالمجتمع قائم يتطور على هدى تعاليمه وتقاليده وشرائعه الروحية والحكم عرض زائل ،وهو أسرع إلى الزوال مالم يتمثل تعاليم المجتمع وتقاليده وشريعته .

فالدولة تستمد كيانها المادى لا من القانون الوضعى ولكن من تعاليم الجماعة وأخلاقها التى يستهديها القانون الوضعى أوامره ونواهيه .

ولا تختلف فى هذا عما رآه أفلاطون إذ يعرف الدولة بأنها « جماعة من أناس متساوين أحرار يجعلون شركة بينهم عملهم وفطنتهم ، وينمون جميعاً البذور الآلهية التى تنطوى عليها نفس الإنسان ، ويرتبطون فيما بينهم بأواصر الأخوّة ويطيعون – لبقاء الدولة – الحكام المستنيرين أولى الرعاية والحزم الذين اتخذوهم رؤساء يخضعون للقوانين التى ليست إلّا قواعد العقل ذاته طبعتهم تربية صادقة على جميع الفضائل وعلى جميع العلوم يقضون حياتهم المقدسة تحت أعين الآلهة» .

فإذاكانت السياسة هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية كما قلنا وأنها تبدأ حيث تبدأ الدولة ، فإن لكل دولة نظامها السياسى الذى تختارة أو يفرض عليها ولكنه فى الحالين يستهدى – كما قلنا – مقوماتها الاجتماعية والخلقية فضلا عن رعاية مصالحها المادية .

وعند البحث فى سياسة دولة من الدول فإننا ندرس المقومات الاجتماعية والخلقية للأمة التى يمكن أن تكون أساساً لنظامها السياسى . فالسياسة منهج عقلى من مناهج العلم كما يقول مترجم أرسطو الفرنسى «بارتلى سانتهلير» نصدر فيها إما عن المبادئ العقلية لنحكم على الحوادث وننظمها ، وإما عن الحوادث المفسرة تفسيراً مناسباً لنضع منها مبادئ ولكن العقل مهما أغرق فى الخيال أو التصور الذى يتقبله علم السياسة ولا ينكره لا مندوحة له من أن يستمد صوره من الواقع الذى يحيط به ، وفى هذا يبدو الأثر الاجتماعى والخلقى للبيئة على العقل جلياً واضحاً شأنه فى ذلك شأن الأثر التاريخى ، فما من شك فى أن فلاسفة اليونان قد استوحوا بيئتهم بكل مقوماتها الاجتماعية والخلقية بله السياسة علم السياسة .

المسلمون والسياسة :

فإذا كان لنا أن ندرس السياسة فى الدولة الإسلامية أو النظرية السياسية الإسلامية فى ذاتها أو فى مصادرها الأصلية فعلينا أن ندرس المقومات الاجتماعية والخلقية للجماعة

الإسلامية فى نشأتها وتطورها حتى وسعت ذلك العالم الإسلامى الكبير وغدت أعظم دولة فى التاريخ على مدى قرون كانت فيه منار المعرفة والهداية والحضارة للعالمين . فالسياسة الإسلامية تقوم فى الأصل على المبادئ الخلقية والأسس الاجتماعية التى جاء بها الإسلام والتى تتمثل فى إطارها العام قواعد الدين الحنيف ، أو تستهدى سلوكها مبادئ الإسلام إن لم تستهد فضائله المقررة من الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص مما ندعوه فى عالمنا الحديث بالديمقراطية أو الاشتراكية بما جمع الإسلام فى شريعته السمحة الغراء من مبادئ الديمقراطية والاشتراكية معاً أو الشورى والعدالة والتكافل الاجتماعى كما نحب أن نسميها ، فحين انحرفت الحكومة فى الدولة الإسلامية عن الأخذ بمبدأ الشورى وجنحت إلى الاستبداد والحكم المطلق لم تستطع أن تتنكر لمبادئ الإسلام ، بل كان التستر وراء الدين معواناً لها فى أحيان كثيرة على الاستبداد والحكم المطلق حين التبست الخلافة الإسلامية بما يشبه الحق المقدس للملوك ، ولم تعد البيعة إلا بعض مراسم تولية الخليفة .

فالبيعة هى الانتخاب بمعناه الحديث أو هى صورة من صور الانتخاب تشترط الإجماع عند عامة المسلمين – وإن لم يجعله بعض المعتزلة والخوراج وأكثر الروافض حجة – والإجماع بعد إجماع الصحابة والتابعين ، أو علماء المسلمين أو المسلمين كافة على « وجوب نصب إمام » كما يقول ابن خلدون ، أو بعبارة أخرى اتفاق المسلمين أو ذوى الرأى منهم على وجوب إقامة حكم يسوس أمور المسلمين ، ومردّ ذلك خطبة أبى بكر حين وفاة النبى عليه السلام التى يقول فيها : « ألا إن محمداً قد مات ، ولابدّ لهذا الدين ممن يقوم به » .

وأيًّا كان الرأى فى الإجماع على وجوب قيام إمام أو خليفة يرعى شئون الإسلام والمسلمين فقد اجتمع المسلمون ، حينذاك على بيعة أبى بكر خليفةً لرسول الله ، وأصبح منصب الخلافة تقليداً سائداً فى دولة الإسلام ، يلتزم بالبيعة ، حتى روى على لسان النبى الكريم أنه قال : « من مات وليس فى عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية » و « من بايع إماما فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع فإن جاء آخر ونازعه فاضربوا عنق الآخر » و «اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر » مما رواه « السيد رشيد رضا » فى كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى » مستدلا بها على وجوب الخلافة والتزام المسلمين بالبيعة ، وإن كنا نشك فى صحتها ، كما يشكك فيها الأستاذ على عبد الرازق فى كتابه « الإسلام وأصول الحكم » وغيره من القدامى أمثال ابن حزم الظاهرى فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل »حين استعاذ بالله من الاحتجاج بما لا يصح رغم قوله بوجوب الإمامة والتدليل عليها بآى الذكر الحكيم كقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) .

ولا يعنينا فى هذا قيام الخلافة على أساس « عقلى أو شرعى » كما يناقشها ابن خلدون وكل ما يعنينا أن الخلافة أو الإمامة قد أصبحت أساساً للحكم فى الدولة الإسلامية وأنها قامت على « اختيار أهل الحلّ والعقد » كما يقول ابن خلدون أو أنها « عقد تحصّل بالمبايعة من أهل الحلّ والعقد لمن اختاروه إماماً للأمة ، بعد التشاور بينهم » – كما يقول السيد رشيد رضا – أو بعبارة أكثر مسايرة للفهم الحديث ، إنها كانت باختيار المسلمين أو طائفة منهم ممن نعرفهم بأهل « الحلّ والعقد » حتى تحولت بعد الخلفاء الأربعة إلى ملك عضوض يقوم على الوراثة وإن أوجب البيعة – أو حق الاختيار – إلا أن هذا الحق قد غدا رسماً من مراسم تنصيب الخليفة لا يعدوه إلى حرية الاختيار للمسلمين.

إلا أن الخلافة رغم ما انفردت به من سلطان الدنيا بقيت حفيظةً على العقيدة ، ولم يكن لها الحق أبداً فى تعديلها أو إدخال أىّ قواعد عليها أو تأويلها وبدا الخليفة فى صورة الحاكم الدينى والزمنى ، ولكن لم يكن له حق الولاية على العقيدة وإن كان له حق حمايتها.

وغدا للدولة فلسفتها السياسية وهى مزيج من تعاليم الإسلام وفلسفة الحكم فى الإمبراطوريات التى عاصرت نشأة الدولة الإسلامية ، فقد كان للإسلام طابع سياسى خاص ، يختلف عن سياسة العالم الهيلينى فى أنه يجمع بين الشورى ومركزية الحكم ، فالخليفة هو السلطة العليا فى الدولة ، لكنه يرجع إلى رجاله وأعوانه ومشيريه وإن كان لا يتقيد بما يشيرون به إلا فى حدود الدين وكان هؤلاء وخاصة العلماء – وكانت كلمة عالم تعنى من يشتغل بالدين والفتيا – لا يجدون لأنفسهم حقًّا فى معارضة الخليفة مادام يلتزم حدّ الشريعة ، أما كل ما يستهدفه من أمور الدنيا فهو حق له ، وظلّ حق رجال الدين فى الاعتراض على الخليفة أو الوالى فى أمور الدين قائماً إلى عصر متأخر إذا ما وجدوا من الخليفة أو الوالى افتئاتاً على حدود الشرع ولكنه حق يقوم على العرف والتقاليد الإسلامية أكثر مما يقوم على القانون أو الشريعة.

ونشأت السياسة الإسلامية بنشأة الدولة الإسلامية ونمت بنموها من رعاية شئون تلك الجماعة الإسلامية الصغيرة التى اعتنقت الإسلام فى مكة إلى قيام ما يشبه دولة المدينة فى يثرب ، حتى قيام الدولة التى وسعت شبه الجزيرة العربية ، وامتداد تلك الدولة إلى أطراف أخرى هى التى تكونت منها إمبراطورية الإسلام.

إلّا أن علم السياسة بقى ضئيل الحظ عند المسلمين، فلم ينل من اجتهادهم ما نالته العلوم الأخرى رغم شغفهم بفلسفة اليونان، وفلسفة أرسطو بالذات، حتى بلغ من إعجابهم به أن دعوه « المعلم الأوّل » ولكن هذا الإعجاب لم يغرهم بمعالجة علم السياسة أو الخوض فى مسائلها.

ويرد « الأستاذ على عبد الرازق » هذا القصور إلى استبداد الخلفاء بالحكم استبداداً حال بين المفكرين منهم والتعرض لعلم السياسة بما يكشف من أنواع الحكم وخصائصه وأنظمته التى يتوقاها الحاكم المستبدّ فى شهوته للحكم ولذته بالسلطان « فإن الملك – كما يقول ابن خلدون – منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية والشهوات البدنية والملاذ النفسانية، فيقع فيه التنافس غالباً، وقلّ أن يسلمه أحد لصاحبه إلّا إذا غلب عليه » . وإن كان ابن خلدون قد فرق بين الملك الطبيعى والملك السياسى والخليفة « فالملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به » .

وقد تحولت الخلافة كما يرى الأستاذ على عبد الرازق إلى ملك عضوض مستبدّ قام على الغلب والقهر يتسم بكل ما وصفه به ابن خلدون ، فلا عجب فى أن تقف تلك القوّة القاهرة دون النظر فى علوم السياسة، وإن كنا نرى رأياً آخر فى ضآلة علوم السياسة عند المسلمين، ذلك أنهم رأوا فى فضائل الشريعة ما يغنيهم عن النظر فى علوم السياسة فمن الشريعة أشربوا فكرة الحرية والإخاء والمساواة ومنها تعلموا « أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وأن عبيدكم ملك يمينكم إخوانكم فى الدين ، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض » وأخذهم الإسلام بتلك المبادئ أخذاً عمليا ، ولم يتركهم النبى الكريم إلّا بعد أن طبع قلوبهم وعقولهم بطابع الإسلام حتى كان فيهم من ينادى الخليفة فوق المنبر قائلاً : « لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقوّمناه بسيوفنا ».

فالسياسة فى الإسلام تستمدّ مبادئها وفضائلها من الشريعة الغراء ولم يكن للمسلمين فى غيرها من علوم السياسة رجاء أو مطلب.

ويهمنا فى الفصول التالية أن نصور السياسة فى الإسلام فى الإطار الذى نشأت فيه الجماعة وتطورت بتطورها حتى غدت سياسة دولة باذخة شماء تمتد من سيف الأوقيانوس إلى سد الصين، وأن نتحرى أصول النظرية السياسية فيما جاء به الإسلام من قواعد المعاملات والسلوك والأخلاقيات طبعت الجماعة الإسلامية بطابع خاص فى تحولها إلى جماعة سياسية.

أصول النظرية السياسية فى الإسلام:

ولا نعتقد أن محمداً جاء ليقيم ملكاً وينشئ دولة، فما كان إلّا نبياً ورسولاً إلى الناس كافةً بدعوة كانت ختام رسالات السماء وإن حملته الدعوة وظروف البيئة التى قامت فيها على مواجهة المتألبين عليها فى مجتمع لم تكن الغلبة فيه إلا للقوة فامتشق الحسام دفاعاً عنها حين أصبح له من القوة ما يواجه بها المتألبين عليه فكانت حروبه مع قريش ومع اليهود حروباً دفاعيةً فإن بادر بالهجوم أحياناً فلأن المبادرة خير وسائل الدفاع، فالإسلام لا يقر العدوان، ولا يكره الناس على اعتناقه، ولكن من حقّ المسلم أن يردّ عن نفسه وأن يقاتل الذين يفتنونه عن دينه (لا إكراه فى الدين، قد تبين الرشد من الغىّ)[1] (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين)[2].

والحرب مما تحتاج إلى تنظيم وإدارة وقيادة وقد حملها محمد كما حمل مسئولية الجماعة الإسلامية الناشئة الدينية والمدنية على حدّ سواء مما قررته الشريعة من قواعد السلوك والمعاملات بل جاوز ذلك إلى كفالة أسباب المعيشة للمعدمين من المسلمين فخصّ المهاجرين بأرض بنى النضير حتى يكونوا فى غنى عن معونة الأنصار ونال فقراء الأنصار مثلما نال المهاجرون.

وحمل محمدهذه المسئوليات جميعاً فى بيئة لا يحكمها قانون عام، ولا تدين بالولاء لحكومة من أىّ نوع، وكانت كل جماعة فيها تحمل مسئولية نفسها، وما كان له أن يترك هذه الجماعة تتبعه دون نظام يحكمها فنهض بأمورها فى الحرب وفى السلم مما حمل الكثيرين على الظن بأن الإسلام دين ودولة وأن محمدًا كان ينشر عقيدة ويقيم دولةً فى آن واحد.

ومما لا شك فيه أن الرسالة تستوجب لصاحبها كمالاً يميزه على غيره من البشر، وحسًّا يقصر عنه غيره وجلالاً يسمو به إلى الغاية من جلال الكون ووحدته الأزلية، فهو نفحة الخالق إلى عباده فى صورة بشر ليكون فى الناس وإلى الناس سواء بسواء، ولكنه ينفرد دونهم بالسر الإلهى الذى أودع الله جوانحه، وينفرد بينهم بالاختيار للرسالة السامية التى بعث بها، ويكون له بهذا التفرد من السلطان على أتباعه ما ليس لأحد من البشر، وهو سلطان الولاء والإيمان والحب لا سلطان القهر والغلب والتحكم، فإن ساس أتباعه فبسلطان الحب وبقوّة الإيمان حتى لتجب له الطاعة فيما يرى من شئون الجماعة التى تؤمن به وبرسالته طاعةً تنبعث من الإيمان وتقوم على الهدى الإلهى.

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٢) سورة البقرة: ١٩٠.

النبي والقائد:

وعرف عنه من تبعه فى دين الله أنه يصدر فيما يرى ويقول إماً عن الوحى الإلهى وإما عن نفسه، ويفرقون بين هذا وذاك، فالوحى أمر وطاعة، وما عن نفسه فرأى وشورى، وهم بهذا يفرقون بين محمد الرسول ومحمد الإنسان فحين جاء بدراً مع أصحابه نزل إلى أدنى ماء منها فقام إليه «الحباب بن المنذر» وكان بالمكان علياً يقول له: «يارسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأى والحرب والمكيدة؟ فقال محمد: بل هو الرأى والحرب والمكيدة، فقال: يارسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالقوم حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزل ثم نغور ما وراءه من القلب (جمع قليب وهو البئر) ثم نبنى عليه حوضاً فنملأه ماءً، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون»، ولم يلبث محمد حين رأى صواب ماأشار به صاحبه أن قام ومن معه فاتبع رأيه، معلناً إلى القوم أنه بشر مثلهم وإن الرأى شورى بينهم وهو لمن حسنت شورته.

فمحمد صاحب الرسالة غير محمد إمام الجماعة وقائدها وزعيمها فهو فى الأولى صاحب دعوة إلى الناس كافة لا يشترط لقيامها أن تقوم فى حمى الدولة ولا يشترط لأصحابها أن يدينوا بالولاء لحكومة واحدة، وإن كانوا يدينون بأخوة الإسلام والولاء للعقيدة، وهو فى الثانية مسئول عن جماعة عليه أن يسوسها إلى الخير من أمورها وإلى ما يكفل لها الأمن والحرية، فإن حملت الدعوة المسلمين على إقامة دولة، فلأنها قامت فى مجتمع لا تحكمه دولة على غير ما كان قيام الدعوة المسيحية، ولأن الجماعة الإسلامية منذ تكونت كانت فى حاجة إلى من يدير أمورها ولا يعنى هذا اقتران الدين بالدولة، أو أن الإسلام دين ودولة فليس فى الشريعة الإسلامية ما يؤيد اقتران الدين بالدولة، ولم تعرض الشريعة لنظام الحكم ونوعه وإن عرضت للحدود والمعاملات بله المبادئ الأخلاقية التى تربط الجماعة الإنسانية إلى بعضها لتغدو نبراساً للحكم وهدياً للحاكم، فالإسلام دين ودنيا وليس ديناً ودولة بالمفهوم الطبيعي للدولة وإن كانت إدارة شئون الدنيا والحياة مرقاة لقيام الدولة.

وقد أخذ محمد بسياسة الجماعة الإسلامية منذ تكونت فى المدينة يشير عليها ويستشير أصحاب الرأى والمشورة فإذا غمّ عليهم الرأى كان لهم فى رأيه هدى وبصيرة بما واتته النبوّة من تميز الإدراك وكمال الحس وإن لم ينفرد دونهم بالرأى إلاّ ما كان من عند الله فى أمر من أمور الدين، فلم يعرض الوحى لسياسة أو خطة يتبعونها فى أمر من الأمور إلاّ من حيث المبدأ والسلوك فحين غم على المسلمين من أمر القتال فى الشهر الحرام بعد ما كان من سرية عبد الله بن جحش الأسدى وقتالها قريشاً فيه، وأنكر محمد ذلك كما أنكره المسلمون،

وتنادت قريش بأن محمداً وأصحابه استحلّوا الشهر الحرام وسفكوا الدماء وأخذوا الأموال والأسرى فيه، نزلت الآية الكريمة بالقول الفصل: (يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصدٌّ عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم إن استطاعوا)[٣].

فلئن كان القتال فى الشهر الحرام إثماً كبيراً، فإن الصدّ عن سبيل الله والكفر به وفتنة المسلمين عن دينهم وإخراجهم من ديارهم إثم أكبر، وانجلى بهذه الآية الكريمة ما غم على محمد والمسلمين، وكان ما تنزل به الوحى القول الفصل فيما غم عليهم.

وكان محمد يؤكد الفصل بين ما يوحى به إليه وبين ما يسوس به المسلمين من نفسه، ففيما يوحى به، لم يكن له ولا للمسلمين رأى فيه إلاّ الطاعة وفيما يسوس الناس به من نفسه كان مردّا للمسلمين وشورى بينهم، فحين تقدم إليه أعرابى يطلب مزيداً من العطاء ويقول: اعدل يامحمد كان يخاطب محمداً الراعى لا محمد الرسول، وحين يردّ عليه محمد فيقول: «ويحك، فمن يعدل إن لم أعدل» كان يؤكد سموّ النبوّة عن الحيف، كما يؤكد حقّ المسلمين فى أن يحاسبوه عليها إذا عنّ لهم ما يقتضى الحساب، كما يؤكد مرات عديدة أنه بشر ككل المسلمين فنراه يستدنى رجلاً دخل عليه وهو يرتجف من هيبته ويربت على كتفه فى حنان ويقول له: «هوّن عليك فإن أمى كانت تأكل القديد بمكة».

ويضع محمد مبادئ للحكم والسياسة ولكنه ولا يضع نظاماً للحكم ولا يتخذ فى السياسة قاعدةً أو أسلوباً إلاّ ما يتفق مع مبادئ الأخلاق وهدى الرسالة وخير المسلمين والجماعة الإنسانية، وهكذا كان الأنبياء من قبل فما قصد عيسى من قوله: «ما لقيصر لقيصر وما لله لله» غير الفصل بين الدين والدولة، فما كان مردّ العقيدة فى أى دين إلى الدولة، وما كان للدولة أن تسوس أمور الدين، وإن نشأ الدين فى حمى الدولة وكان على الدولة أن ترعاه وتحميه، وحتى تأمن حرية العقيدة تدخل الدولة وسلطانها كانت حرية العقيدة بعض قواعد الإسلام، حرية يقررها قوله تعالى: (لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى) وفى القرآن وأحاديث الرسول من توقير اليهودية والمسيحية ما يجبّ كل نزعة للتعصب ويعلى من حرية العقيدة الدينية إعلاءً لم يرق إليه الإنسان فى تاريخه، ولم تصل إليه شرعة من شرائع البشر.

ومن الخطأ أن نقول إن محمداً كان يسوس أمور الدين إلى جانب قيامه بشئون الجماعة الإسلامية، فإذا حق لنا أنه نقول إنه قام مع الصحابة بسياسة المسلمين فما كان فى أمور الدين إلا مبعوثاً اختاره الله لتبليغ رسالته إلى العالمين وما كان من حقّه أن يغيّر أو يبدل

(٣) سورة البقرة: ٢١٧.

فيما تنزل عليه من لدن العزيز الحكيم شأن الساسة وأرباب الحكم ممن يغيرون سياستهم ويبدلون من قواعدها تبعاً للموقف القائم ووفقاً لمصلحة الحكم، وإنما كان عليه أن يبلغ الرسالة ويحمى حرية العقيدة للمسلمين، وعلى هاتين القاعدتين قامت سياسة الرسول وكانت سياسة الدولة الإسلامية من بعد فقد كان على الخليفة أن يحمى العقيدة ولم يكن من حقّه أن يغير فيها أو يؤوّلها كما قلنا .

وأدى هذا الازدواج فى سلطة الخليفة إلى الخطأ الشائع بأن الإسلام دين ودولة، ولكنه خطأ لا يثبت للحقيقة المجردة أو للرأى الفاحص، فهناك فرق بين الإسلام كدين والدولة الإسلامية كدولة، فقد قامت الدولة الإسلامية على أساس دينى فى الواقع وكان الخليفة ممثلاً للسلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لم يكن فى سلطانه الدينى أكثر من حارس للعقيدة فى حين كان له السلطان الزمنى المطلق بعد أن تحولت الخلافة إلى ملك عضوض على يد الأمويين وأصبحت تستند إلى الحق الإلهى المقدس للملوك على يد العباسيين وخرجت بذلك على جوهر الإسلام وروح العقيدة الإسلامية.

وإذا كان لنا أن نحكم على جوهر الإسلام بما حدث فى الواقع التاريخى بأنه دين ودولة فمن حقنا أن نحكم على المسيحية – جرياً على هذا القياس – بأنها دين ودولة، فقد قامت الإمبراطورية الرومانية بعد تنصر قسطنطين على أساس دينى واستمدّ ملوك أوربا فى العصور الوسطى سلطانهم الزمنى من الكنيسة وغدوا يحكمون بالتفويض الإلهى وطبعت المسيحية الحياتين الروحية والبدنية بطابع دينى متميز كما تركت أثارها البارزة فى الفكر الأوربى والحضارة الأوربية.

وكان الفرعون فى مصر القديمة ملكاً مؤلهاً كما كان ملوك الشرق القديم وأباطرة روما فهل نقول إنهم أقاموا دولاً دينيةً أو أن ديانات روما والشرق القديم تزاوج بين الدين والدولة ؟

وقد جاء الإسلام أكثر من أى دين آخر بقواعد للسلوك والمعاملات ، تصلح أساساً للسياسة والحكم، ولكن السياسة والحكم – كما قلنا – إنما يقومان وفقاً لعقائد الناس وتقاليدهم ومصالحهم المشتركة، فإذا شذّ الحاكم فى سياسته عما تعارفت عليه الجماعة المحكومة من تقاليد وخرج على عقيدتها كان مصيره الزوال وآل حكمة إلى الانهيار فقد تغتفر له الجماعة المحكومة أن يسوسها لمصلحته. ولكنها لا تغتفر له أن يعدو على عقيدتها وتقاليدها، فإذا توخت الحكومة الإسلامية حماية العقيدة وقامت الدولة وفقاً لقواعد السلوك والمعاملات الإسلامية فلا يعنى هذا أنها دولة دينية أو أن الدين لا يقوم إلاّ فى حمى الدولة أو أن الرسالة كانت رسالة دين وحكم.

ثم إن الرسالة للناس كافةً لا لأمة بعينها ولا لقبيل وحده، أما الدولة فإنها تقوم على وحدة الأمة ووحدة الوطن، ولقد تمثل الإسلام دولة قامت على أخوّة الإسلام ووسعت وطناً واحداً امتد إليه سلطان الخليفة وولاية الدولة، ولكن العقيدة الإسلامية تجاوزت هذا النطاق فوسعت بلاداً وأقواماً لم يصل إليها سلطان الدولة الإسلامية.

وإذا كانت أخوّة الإسلام قد جمعت بين المسلمين وطبعتهم على المحبة والمساواة وأنهم سواسية كأسنان المشط، وأن عبيدهم الذين هم ملك يمينهم إخوانهم فى الدين، وأن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، فإن الإسلام لا ينكر تعدد الشعوب والقبائل (يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير)[٤] وإن أنكر التفاضل والتمايز بين الناس من أى شعب ومن أى قبيل، فالأخوة الإسلامية رباط إنسانى يجمع بين المسلمين فى كافة أرجاء الأرض، والوحدة القومية رباط وطنى وهو شعور الجماعة بالانتماء إلى وطن واحد تنتسب إليه، ووطن الإسلام هو الدنيا جميعًا فما أرسل محمد لأمة بعينها وإنما هو رسول إلى الناس كافة، والإسلام هو رسالة المحبة والسلام إلى شعوب الأرض جميعاً مهما اختلفت أوطانهم وتعددت دولهم، ولكنه لا ينادى بإقامة دولة واحدة، وإن نادى بالتعارف والصداقة بينها جميعاً وأن الإسلام دين العالمين.

خلاف على الرأى :

ولا نجد فيما نذهب إليه خلافاً بيننا وبين من يقولون بأن الإسلام دين ودولة إلّا قلة منهم تجزم بأن العقيدة الإسلامية عقيدة دين ودولة، وقد ذهب الدكتور محمد يوسف موسى هذا المذهب فى كتابه« نظام الحكم فى الإسلام » كما ذهب إليه أيضاً الدكتور ضياء الدين الريس فى كتابه – النظريات السياسية الإسلامية – فقالا أن القرآن والسنة يوجبان إقامة دولة إسلامية، وإن لم يأتيا بشاهد منهما على ذلك، ويقول « الدكتور موسى » إن الإسلام قد جاء بالعقيدة الدينية الصحيحة وحدها، وبالنظام الأخلاقى المثالى الذى يقوم عليه المجتمع... وجاء مع هذا وذاك بالشريعة العادلة، هذه الشريعة التى تحكم الإنسان وتصرفاته ومعاملاته فى كل حال، فى خاصة نفسه، وفى علاقاته بأسرته، وفى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه، وفى علاقات أمته بالأمم الأخرى » ثم يقول إنه « قد أتى بالتشريعات التى لابد منها لقيام الأمة والدولة على أسس معقولة مقبولة، ووافية بحاجات أى مجتمع أو أمة فى كل زمان ومكان » ويمضى فى قوله بعد تعريف الدولة فيجزم بأن « الإسلام دين ودولة معاً، بكل ما تحتمل كلمة دولة من معنى ومدلول ».

---

(٤) سورة الحجرات: ١٣.

ولا نختلف معه إلا فيما ذهب إليه من أن القرآن والسنة يوجبان إقامة الدولة، فإننا لا نجد فى القرآن والسنة دليلًا واحداً يوجب قيام دولة إسلامية، ولم يأت هو بدليل على ذلك.

ويؤكد الدكتور محمد حسين هيكل فى كتابه «الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة» ما نذهب إليه فيقول: إن «القواعد الأساسية لشئون حياتنا الاجتماعية والاقتصادية والخلقية» التى جاء بها الإسلام «لم تتناول أى تفصيل فى الأساس الذى تقوم عليه الدولة ولم تتعرض لنظام الحكم تعرضاً مباشراً، والآيتان الكريمتان (وشاورهم فى الأمر) (وأمرهم شورى بينهم) لم تنزلا فى مناسبات تتصل بنظام الحكم، وهما بعد لا تصورا نظام الحكم تصويراً تفصيلياً ويقول مرة أخرى: «إن النبى العربى لم يضع نظاماً مفصلا للحكومة الإسلامية».

فلو كان الإسلام ديناً ودولةً لجاء القرآن بتفصيل محكم لنظام الدولة وسياستها ولوضع النبى الكريم نظاماً مفصلًا للحكومة الإسلامية، ولكنه صلى الله عليه وسلم انتقل إلى الرفيق الأعلى ولم يستخلف أحداً على المسلمين، وترك المسلمين فى حيرة من هذا الأمر ومن النظام الذى يتبع.

والشريعة الإسلامية كأية شريعة سماوية أخرى قد جاءت كما قلنا بقواعد للسلوك والمعاملات ولكنها لا تلتزم بقيام الدولة. بل إن الأصل فى سيادة الشريعة هو الإيمان والطاعة ولا حاجة فى التزام الناس بها إلى الدولة.

ويستشهد الدكتور موسى على صحة ما ذهب إليه بآراء بعض المستشرقين، ومنهم «فتزجرالد» و «نللينو» و «شاخت» و «ستروتمان» و «ما كدونالد» و «توماس أرنولد» و «جب».

ولا نجد فى أقوالهم جميعاً باستثناء الدكتور فتزجرالد ما يؤيد نظريته فنللينو يقول: «لقد أسس محمد فى وقت واحد ديناً ودولة، وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته» ويقول شاخت: «إن الإسلام يعنى أكثر من دين، إنه يمثل نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول أنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معاً» ويرى الأستاذ سترو تمان «أن الإسلام ظاهرة دينية وسياسية، إذ أن مؤسسه كان نبياً، وكان حاكماً مثالياً خبيراً بأساليب الحكم» ويؤكد ما كدونالد أنه «هنا - أى فى المدينة - تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى» ويقول توماس أرنولد: «كان النبى صلى الله عليه وسلم رئيساً للدين ورئيساً للدولة» أما جب فيقول: «عندئذ صار واضحاً أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل له أسلوبه المعين فى الحكم،

وله قوانينه وأنظمته الخاصة به».

وكل ما قاله هؤلاء صحيح فى جملته وتفصيله فقد وضع محمد حجر الأساس فى بناء الدولة الإسلامية فى الوقت الذى أقام فيه عقيدةً شامخة الذرى، وكانت المدينة هى النواة الأولى فى كيان الدولة الإسلامية الضخم العظيم، وكان محمد فيها نبى المسلمين وإمامهم، والشريعة الإسلامية كأية شريعة أخرى قد أتت - كما قلنا - بقواعد للسلوك والمعاملات تصلح أساساً لتنظيم سياسى يستهديها نظرياته القانونية والسياسية، ومن شأن أيه شريعة أن تلتئم مجتمعاً مستقلاً له أسلوبه المعين فى السياسة والحكم، ويستوى فى ذلك المسيحية والإسلام، وقد أقامت المسيحية فى أوربا مجتمعاً مسيحياً متميزاً ساد قرابة ألف عام، ولكنهم لم يقولوا - فيما عدا فتزجرالد - إن الشريعة الإسلامية تلزم إقامة دولة للإسلام وهو ما نختلف فيه مع الدكتور موسى.

أما فتزجرالد فيذهب مذهب الدكتور موسى ويحمل مثله على من ينكر أن الإسلام دين ودولة، فنراه يقول: « ليس الإسلام ديناً فحسب، ولكنه نظام سياسى أيضاً، وعلى الرغم من أنه قد ظهر فى العصر الأخير بعض أفراد من المسلمين ممن يصفون أنفسهم بأنهم عصريون يحاولون أن يفصلوا بين الناحيتين فإن صرح التفكير الإسلامى كله قد بنى على أساس أن الجانبين متلازمان لا يمكن أن يفصل أحدهما عن الآخر». ولا نجد ما يستشهد به على رأيه غير قيام التفكير الإسلامى على هذا التلازم بين الجانبين، ومردّ هذا التلازم كما نرى هو ما ادّعاه خلفاء بنى العباس من حق إلهى فى الحكم.

أما العصريون الذين أشار إليهم فتزجرالد فهم الذين أخذوا جانب الشيخ على عبد الرازق حين أصدر كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ودحض فيه نظرية وجوب الخلافة شرعاً، فجرّ على نفسه سخط الملك الذى كان يطمع فى الخلافة، وأصدرت هيئة كبار العلماء قراراً بتجريده من العالمية وإخراجه من زمرة العلماء وحين توانى « عبد العزيز باشا فهمى » وزير الحقانية - كما كانت تعرف وزارة العدل حينذاك - فى فصله أقيل من منصبه.

وأثار الكتاب ثائرة المحافظين فانبرى الشيخ محمد بخيت مفتى الديار المصرية فى ذلك الوقت للرد عليه بكتابه « حقيقة الإسلام وأصول الحكم » ، وكذلك الشيخ محمد الخضر حسين أحد علماء الأزهر وشيخه فيما بعد بكتابه « نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم » وحمل عليه رشيد رضا على صفحات المنار وعدّه « عدواً وكان يرجو أن يكون صديقاً وعوناً على مقاومة رذائل الإلحاد ».

وتستمر تلك الحملة إلى وقتنا هذا- أى بعد صدور كتاب الإسلام وأصول الحكم بأربعين عاماً - فنرى الدكتور موسى فى كتابه هذا الذى نناقشه يقول: « مع ذلك كله نرى فى هذا

الزمن الذي نعيش فيه أحد العلماء ينكر أن الإسلام ليس ديناً ودولة وأن إقامة إمام يكون حاكماً عاماً للدولة أو للأمة ليس واجباً شرعاً» ويستشهد على خطل هذا الرأى بالآية الكريمة :(ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ويقول :« إن أولى الأمر هم الخلفاء والأمراء» .

وقد اختلف المفسرون على « أولى الأمر » فمنهم من قال إنهم الفقهاء ومنهم من رأى أنهم العلماء ومنهم من ذهب إلى أنهم السلاطين والخلفاء وأمراء السرايا، ولا نتحرج فى هذا الخلاف على التفسير أن نقول بدورنا إن « أولى الأمر » هم الذين يحملون مسئولية فرد أو جماعة من الناس ، لأب ولى ولده، والزوج ولى زوجه، والمعلم ولى تلاميذة ومفتى الديار المصرية ولى الفتوى والإفتاء وشيخ الأزهر ولى طلابه ومدير الجامعة ولى الجامعيين، والحاكم ولى من يحكمهم وليس شرطاً أن « أولى الأمر » هم الخلفاء والسلاطين وأمراءالجند، بل هم كل من ولى أمراً من أمور المسلمين .

ولانجد فيما استدل به من الأحاديث ما ينهض دليلًا على صدق رأيه، فحديث « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عن رعيته »، لا يعنى أكثر من أن لكل فرد مسئولية ما ، يقوم عليها ويرعاها ،وحديث « من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشقّ عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه » ، لا يعنى بدوره أكثر من تحذير المسلمين من الفرقة إذا أجمعوا على إختيار من يقودهم أو يقوم بأمرهم، وليس فيه إشاره ما إلى الطريقة التى يجمع بها المسلمون على رجل لقيادتهم أو القيام بأمورهم.

وليس فيما لدينا من الأحاديث ما يعنى إقامة دولة أو حكم إلاّ مبادئ عامة فى سياسة الناس والعباد وفيما يجب أن يكون عليه سلوكهم ومعاملاتهم يمكن أن تكون هدياً لتنظيم سياسى، وإن كنا نرى مما يثبته التاريخ أن الحكم فى الدولة الإسلامية وخاصة فى العصور المتأخرة لم يهتد بتلك المبادئ الكريمة، بل لقد خرج عليها بقيام دولة بنى أمية وانتهاء عهد الخلفاء الراشدين وإن ظل حفيظاً على حدود الشريعة وقواعد المعاملات الإسلامية دون المبادئ الإسلامية والخلق الإسلامى فغلب الشكل والمظهر على الأصل والجوهر.

ولا يترك القرآن مناسبةً إلاّ ويقطع فيها بأن محمدًا ليس إلاّ رسولا وما عليه إلا البلاغ المبين، فلو كان الإسلام يعنى ديناًودولةً لما ترك القرآن هذا الأمر دون بيانه وجلائه.

فالإسلام دين وليس دولة، دين ينتظم الوجود الإنسانى كله ويضع الأسس الأخلاقية والاجتماعية لأرقى حضارة فى الوجود، حضارة تتسق فيها الروح والمادة وتتوازن فيها

النزعات الفردية والجماعية وتحقق للإنسان متعة الحياة ونعيم الآخرة ويقوم عليه مجتمع كامل يستهدى قانونه من شريعته ويسوس دنياه على قواعد دينه فالإسلام دين ودنيا – كما قلنا– قبل أن يكون ديناً ودولة.

المجتمع الإسلامي وجوهر العقيدة :

وقبل أن نمضى فى البحث عما إذا كان الإسلام قد جاء بقواعد يمكن أن تصبح أساساً لنظرية سياسية فإن علينا أن نستعيد ما قلناه فى مقدمة هذا البحث من أن النظم السياسية تقوم فى الواقع العملى قبل أن تقوم فى الفكر السياسى وتغدو نظريةً متكاملةً وتتشعب إلى مذاهب مختلفة . وأنها تنبع من طبيعة المجتمع وتفكيره ومثله الأخلاقية والاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية ، فإذا سبقت الفكرة التنظيم ، فإن مولد الفكرة هو الإحساس بالخلل الذى يتردّى فيه المجتمع فيسعى الناس إلى التغيير لا يحفزهم إليه نشدان الكمال قدر ما تحفزهم إليه قواعد محددة تصل بهم إلى الخير من أمرهم ، وإذا قيل إن العقد الاجتماعى يسبق قيام المجتمع ويمهد له فهو قول يغرق فى الافتراض إذ لا يوجد مثل هذا العقد ، والافتراض الواقعى أن مجتمعًا تكوّن وأنه يسعى لتحقيق ذاته باتباع القواعد التى تحقق وجوده وتماسكه .

وقد جاء الإسلام بعقيدة جديدة اجتمعت عليها وآمنت بها فئة قليلة فى البداية ثم نمت هذه الفئة وكبرت فكانت نواة مجتمع جديد فى قيمه وتكوينه وفروضه ومعاملاته ، وقام هذا المجتمع فيما يمكن أن نعدّه فراغاً سياسيًا ، فلم تشهد الجزيرة العربية من قبل وحدةً سياسيةً أو نظاماً حكوميًا متشابهاً ، فلشدّ ما اختلف الحكم بين البادية والحضر ، كما اختلف بين حضر الشمال وحضر الجنوب فقد انتظمت اليمن وحدة سياسية حتمتها ظروف تاريخية وأخرى اقتصادية تحملها على الخضوع لنظام مشترك يسلم له الناس جميعاً مقاليدهم ، بينما بقيت مدن الحجاز ولكل منها كيانها المستقل تتقاسم الحكم والنفوذ فيها الأسر الكبيرة ففى مكة مثلًا كانت ولاية البيت لبنى هاشم ، وكان لواء الحرب لبنى مخزوم ، كما كانت الديات والمغارم لبنى تيم ، ولم يتغير من هذا شيء بعد فتح مكة فظلّت هذه الأسر الكبيرة تقوم بما كانت تقوم به من شئونها .

وكان على النبى أن يدير من شئون هذه الجماعة الإسلامية التى تكونت ما يصلح من أمورها ويكفل لها الأمن والاستقرار ، ويقوم حياتها على ما يرضى لها الإسلام من قواعد السلوك والمعاملات ، فلم يغير شيئاً من أنظمة الحكم التى ألفها العرب ، على ما بين تلك الأنظمة من اختلاف وتباين ، وترك هذه الأمور يوجهها الناس فى مجتمعاتهم كما اعتادوا أن

يوجهوها مكتفياً منهم بأن يقبلوا الدين الذى بعثه الله به، فإذا سئل فى أمر منها أجاب: «أنتم أعلم بشئون دنياكم» إلا ما كان ينزل به الوحى من قواعد تخالف ما ألف العرب فى حياتهم، حينذاك كان يوجه المسلمين الوجهة التى يرتضيها الدين دون أن يغير من التقاليد التى ألفها العرب فى حكم أنفسهم.

لذلك اقتصرت السور المكية على الدعوة لعقيدة التوحيد والتعريف بفضائل الدين الجديد، فلما كان العهد المدنى واكتملت الصورة الأولى للجماعة الإسلامية نزلت السور المدنية بالقواعد الأساسية للميراث والتجارة وحياة الأسرة والسلوك والمعاملات ما تتنظم به تلك الجماعة الإنسانية فى حياة لها طابعها الجديد المميز وما يعد مقدمةً لحضارة عظيمة قد بزغ فجرها ولتنظيم سياسى لا مفرّ من قيامه.

وقام الحكم فى البداية على مواجهة الواقع من مطالب الجماعة الإسلامية، وتطور بتطور تلك الجماعة من فئة قليلة تواجه تحدى قريش إلى ما يشبه أن يكون دولةً للمدينة على غرار ما نعرف من دولة المدينة عند اليونان، ثم إلى وحدة سياسية تشمل الجزيرة العربية وتدين بالولاء والطاعة للدولة العربية الناشئة التى غدت يثرب حاضرتها الأولى.

ولم تمض بضع سنين حتى امتدت الدولة العربية فوسعت ما بين الهند والأندلس وخفقت راية الإسلام على أرض لم تصل إليها دولة فى اتساعها من قبل وأصبح لهذه الدولة نظام وسياسة يستمدان قواعدهما من الشريعة والسنّة والاقتباس من أنظمة الدول الأخرى.

ولم تكن الدولة غرضاً من أغراض الإسلام، ولم يجعلها النبى هدفاً من أهدافه، فقد كان كل ما عمل له هو نشر العقيدة وتأمينها وضمان حرية الدعوة لها، وإنما كان قيامها نتيجةً حتميةً لقيام مجتمع جديد لابدّ وأن يخضع لنظام سياسى ثابت ولحكومة تدير شئونه على نسق واحد، إن اختلفت صورته على الزمان والمكان فإن الفكرة التى تقوم عليها واحدة لا تتغير، وهى الفكرة التى يمكن أن تتكون فى إطارها النظرية السياسية فى الإسلام.

ولا يتسنى لنا إدراك النظرية السياسية فى الإسلام ما لم ندرك جوهر العقيدة الإسلامية إدراكاً تامًّا، وما تنطوى عليه من معان عقلية وخلقية يمكن أن تكون أساساً لنظرية سياسية متكاملة، ولقيم إنسانية تستمد منها الحضارة أصولها الرفيعة.

ويقوم جوهر العقيدة الإسلامية على التوحيد وهى فكرة بسيطة فى ذاتها لا يجد العقل عناءً فى إدراكها ولا تحسّ الروح جفوةً لها يقررها الإسلام بطريقة يرى «همايون كبير» أحد أعلام الثقافة الإسلامية بالهند أنه: «قلما وجد مثلها فى أى دين آخر فهو يقرر أن – لا إله إلا الله – ولقد ذهب فى دعوته للتوحيد إلى حدّ إنكار كلّ الأديان إلا ديناً واحداً.. لهذا يرفض ردّ العقيدة الدينية إلى الفرد، فما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل

« وما كان الرسل من قبل إلا مسلمين وداعين إلى الإسلام » « فالإسلام هو دين إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء من يذكرون ومن غاب ذكرهم وهو دين العالمين ، دين كل زمان ومكان لأنه دين التوحيد » .

ويؤكد عقيدة التوحيد ما أثبته العلم من وحدة الوجود وثبات سنّة الكون ، وترد فى هذا آيات كثيرة تقول إنك لن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنته تحويلا ، فاليقين بوحدة الوجود وثبات سنّة الكون مما يؤكد التوحيد ويؤيد الإيمان الدينى ، فالوجود الكلّى الواحد المتسق الثابت الذى لا يتغير معناه إله واحد عظيم منفرد لا مثيل له ،وأنه خالق هذا الكون ومبدعه وإلهه الذى لا شريك له .

ويؤدى الإيمان بوحدانية الله إلى ما يعرف بوحدة القانون الكونى أو القانون الكلى للوجود ، فحيث تتعدد الآلهة وتتعدد العقائد تتعدد تبعاً لها النظم والشرائع كما يؤدى اليقين بثبات سنة الكون إلى تحطيم الحواجز بين ما هو طبيعى وما هو من خوارق الطبيعة ، فليس هناك خوارق للطبيعة ، وما كان يظنه الناس من مظاهر الطبيعة مخالفاً لما ألفوه منها ما هو إلا جزء منها يخضع للقانون الكلى الذى يحكمها ، وإنما عجز الناس عن إدراكها ومعرفة أسبابها لعجزهم عن إدراك القانون الكلّى الذى يحكمها أو معرفة جزئياته .

وخطا الإسلام بذلك الخطوة الكبرى والأولى للأديان السماوية فى تحطيم الفجوة بين المعجزة والظاهرة الطبيعية ، وانتقل بالعقل من عصر الخرافة إلى عصر العلم ، ومن الإيمان المجرد إلى الإيمان العقلى المدرك ، وخلا بذلك من خوارق المعجزات ، فليست المعجزة إلا خروجاً على القانون الكلى العام الذى يحكم هذا الكون ، فإن أعانت على الإيمان الدينى فإنها تقضى على التفكير العقلى ، وتشلّ تطور الروح العلمى ؛ لذلك خلا الإسلام من المعجزات ، ولم يدع للنبى من الخوارق ما يميزه على البشر « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل ، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » ودلالة ذلك أنه إنسان كسائر الناس يجرى عليه ما يجرى عليهم ، ولقد حدث أن كسفت الشمس يوم موت ابنه الوحيد إبراهيم ، وحسبها الناس معجزةً فقام إليهم الرسول يقول : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته ، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله بالصلاة » .

فالوحدانية فى الإسلام فضلاً عن أصولها اليقينية تقوم على أساس عقلى هو الذى يطبع الإسلام بالنظر والتأمل ، وتمتد هذه النظرة إلى كافة شئون الحياة ، وتطبع التفكير السياسى بطابع منطقى فضلاً عن طابعه الإنسانى ، فاتساق التفكير المنطقى يؤدى إلى وحدة التفكير ووحدة السلوك ، وحيث يحكم الناس قواعد واحدة للأخلاق والسلوك والمعاملات تتأكد وحدة القانون الذى يحكمهم جميعاً ويتساوون أمامه جميعاً ، وحيث يجمع الناس على عقيدة

واحدة تغدو أساساً لمجتمع جديد يسوده الاتساق الفكرى والاجتماعى فى صورة من الإخاء الإنسانى يجبّ كلّ نزعة للقبلية أو الشعوبية، وحيث تتحدد العلاقة بين العبد والرب المطلع على خائنة الأعين وما تخفى الصدور يتحدد معنى المسؤلية المباشرة للإنسان أمام الخالق الأعظم، وقبل ذلك كله يجب أن تتمثل الإنسانية وحدة الوجود الإنسانى كله. وهى التى تكوّن الأصول الفكرية للنظرية السياسية فى الإسلام. ونستطيع أن نجملها فى العناصر التالية: المساواة، الإخاء الإسلامى، المسؤلية والواجب.

١ - المساواة:

وتقوم المساواة فى الجانب النظرى على أن الناس سواسية أمام الله من حيث الواجب ومن حيث الجزاء لا فرق بين غنى وفقير وحاكم ومحكوم أو بين مسلم وذمى؛ فقد كفل الإسلام المساواة فى ظل المجتمع الإسلامى لغير المسلمين من الذميين والمعاهدين بالمسلمين إلا فيما يتصل بقواعد دينهم، وكفل لهم فضلاً عن المساواة حرية العقيدة، وحرية السلوك فيما لا يحرمه دينهم ويحرمه الإسلام.

وفى الجانب العملى نرى تأكيد الإسلام لمعنى المساواة ماثلاً فى أداء الفروض والعبادات، فالمسلمون يجتمعون للصلاة فى مكان واحد فى صفوف مستقيمة وعلى قدم المساواة، يقف الفقير والغنى والعبد والحر إلى جانب بعضهم البعض متجهين إلى الله بقلب واحد، وراء إمام واحد، لا يتقدم فيهم واحد أو يتأخر عن مكانه إكباراً لعظيم أو سيد قادم، إلا بقدر ما يوسعون من مكان يقف فيه مشاركاً الجمع صلاتهم لله، وفى مناسك الحج يحتشد الناس من كل شعب ومن كل أمة فى إزار واحد لا يشذّ فيه واحد عن الآخر ويسعون ويهرولون ويطوفون بالبيت العتيق فتمحى بينهم الفروق ويزول التمايز، ويتأكد فى هذه الممارسة العملية لشعائر الإسلام معنى المساواة فى أروع صورة لها.

وتعمل قواعد الميراث فى الشريعة الإسلامية على الحدّ من نموّ الثروة غير المكتسبة والعمل على تناقصها باستمرار مما يحول دون تكدسها فى أيدى فئة قليلة، أو تضخم الثروة المكتسبة لأكثر من جيل واحد، فمهما بلغ ثراء الفرد من كدّه فإن تقسيم ثروته بين الورثة فى الجيل التالى وفى الأجيال التى تليه يعمل على تفتيتها على التوالى، فمما لا شك فيه أن سوء توزيع الثروة يؤدّى إلى السخط والقلق الاجتماعى كما يؤدّى إلى التمايز الطبقى الذى يغدو على مر الزمن متوارثاً مما يحول دون قيام المساواة الحقيقية فى مبناها السياسى والاجتماعى.

ويجرى التطبيق لمبدأ المساواة فى الحياة العامة - وإن لم يجر تطبيقه من الناحية العملية إلا فى الصدر الأوّل من الإسلام - وفقاً للروح التى جاء بها الإسلام، فالناس « سواسية كأسنان المشط » و « لا فضل لعربى على عجمى ولا لعجمى على عربى ولا لأحمر على أبيض ، ولا لأبيض على أحمر إلا بالتقوى ».

ولعل أعظم نصر للإسلام أنه حطم التفرقة العنصرية والتمايز بين المسلمين لا فى العبادات وحدها حيث يتساوى الناس أمام الخالق ، ولكن فى الحقوق والعلاقات الاجتماعية والمعاملات اليومية بين الناس فى حياتهم العادية.

وترد الآية الكريمة (يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير[٥]) لتجبّ التفاوت العنصرى والطبقى بين الناس ، وتقضى على التمايز والاستعلاء بين الشعوب والقبائل ، فليس التعدد فى الأمم مدعاة للتنابذ أو التفاخر أو التعصب ، وإنما هو وسيلة للتعارف والتكافل والتعاون ، وليس اختلاف الناس سبباً لتمايزهم فكلهم لآدم وكلهم فى الإنسانية سواء ، وإنما لتستقيم معه حياة الناس على الألفة والود.

ولا يكون التفاوت بين الناس إلا فى العلم والفضائل والعمل الصالح فإن الله يرفع (الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات[٦]) و (لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون[٧]) وحتى الرسل فى هذا ليسوا كبعض (تلك الرسل فضّلنا بعضهم على بعض[٨]) .

وقد رأى الرسول الكريم « أبا ذر الغفارى » يحاور « بلالاً » ويحتدّ عليه ويقول له : يا ابن السوداء ، فغضب عليه الصلاة والسلام وانتهر أباذر وهو يقول : « طف الصاع ، طف الصاع ، ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو عمل صالح » وندم أبو ذر على ما بدر منه ، فوضع خدّه على الأرض وأقسم على بلال أن يطأه حتى يغفر الله زلته.

وسوى الإسلام بين الرجل والمرأة فى الحقوق والواجبات ، ولم يفرق بينهما إلا فيما تقتضيه طبيعة كل منهما من أعمال وتكاليف ، وليس للمرأة فى دين من الأديان ما لها فى الإسلام من حق المساواة بالرجل ، ولم تنل استقلالها الاقتصادى إلا فى الإسلام فما كان لها قبل الإسلام شىء منه فلما جاء الإسلام كفل لها حق الميراث والتملك والتصرف فيما تملك ، وهو حق لم تنله المرأة الأوربية إلا فى عهد متأخر.

---

(٥) سورة الحجرات : ١٣.
(٦) سورة المجادلة : ١١.
(٧) سورة الزمر : ٩.
(٨) سورة البقرة : ٢٥٣.

كما سوّى بين المسلم والذمى ، فالذميون لهم مثل ماللمسلمين من حقوق فى بلاد الإسلام وعليهم مثل ما عليهم من واجبات ، إلا فيما يتصل بدينهم فلا يقام عليهم الحدّ فيما لا يحرمونه ، ولا يدعون للقضاء فى أعيادهم ، يقول النبى « أنتم يهود عليكم خاصة ألا تعدوا فى السبت » .

وأوصى عليه الصلاة والسلام بالذميين ونهى عن إيذائهم ومما يؤثر عنه قوله : « من قذف ذميًا حدّ له يوم القيامة بسياط من نار » وقوله : « من آذى ذميًا فقد آذانى » ومن وصية عمر بن الخطاب إلى عمرو بن العاص فى ولاية مصر قوله : « إن معك أهل الذمة والعهد فاحذر يا عمرو أن يكون رسول الله خصمك » . ومما ينسب إليه رضى الله عنه أنه أوصى بأهل الذمة حين أحس دنوّ أجله فقال : « أوصى الخليفة من بعدى بأهل الذمة خيراً ، وأن يوفى لهم بعهدهم ، وأن يقاتل من ورائهم ، وألا يكلفهم فوق طاقتهم » .

وسمت فكرة المساواة فى الإسلام سموًا لم تصل إليه شريعة من شرائع السماء ولم يرق إليها قانون وضعى ، وكان النبى مثالاً كريماً للمساواة الكريمة فلم يميز نفسه قط على المسلمين فى حق من الحقوق ، فما أراد عليه الصلاة والسلام إلا أن يكون قدوةً وأن تكون قدوته سنّةً تحتذى فى السلوك والمعاملات والحكم ، وأن يضرب للناس المثل الأعلى فى القوة على الحياة قوّةً لا يتطرق إليها ضعف ولا يستعبد صاحبها متاع أو سلطان مما يجعل لغير الله عليه سيادة – كما يقول مؤلف « حياة محمد – وكثيراً ما كان يتلو على الناس « إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى .. » حتى يذكرهم بأنه منهم ومثلهم وليس له من ميزة عليهم إلا اختياره للرسالة ولا يفتأ يردّهم إلى إدراك ذلك ، فحين دخل عليه رجل غريب وهو يرتجف من هيبته استدناه إليه حانياً وهو يقول : « هوّن عليك فإن أمى كانت تأكل القديد بمكة » . ويبتدره يوماً أعرابى فى بداوة جافة قائلاً : يا محمد أهذا المال ، مال الله ، أم مال أبيك ؟ . ويغضب عمر ويقوم إليه بسيفه يريد أن يجهز عليه فيردّه النبى قائلاً : « دعه يا عمر ، إن لصاحب الحق مقالاً » . وفى بعض أسفاره يرى أن يتقاسم العمل مع أصحابه لإعداد الطعام فيقول : وعلى جمع الحطب فيعترضون قائلين : يا رسول الله إنا نكفيك هذا ، فيجيبهم : « قد علمت أنكم تكفونى إياه ، ولكنى أكره أن أتميز عليكم » .

وإنه ليأخذ بهذه المساواة دون تفرقة وإن مسّت أحب الناس إليه ، فقد أقيم حدّ السرقة على فاطمة المخزومية فجاءه أسامة بن زيد وكان من أحب الناس إليه شفيعاً لها مبرراً شفاعته بأنها تنتمى إلى بنى مخزوم رهط خالد بن الوليد وهم بطن من أشرف بطون قريش وأن إقامة الحدّ عليها سيجلب عليها وعلى آلها العار ، فأنكر الرسول شفاعته على حبّه له وانتهره قائلاً : أتشفع فى حدٍّ من حدود الله ؟ ثم قام وخاطب الناس قائلاً : « إنما أهلك الذين

من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه ، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد ، وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها » .

وأخذ الخلفاء الأوائل أنفسهم قبل أن يأخذوا الناس بهذا الحق دون هوادة ، فلم يؤثروا أنفسهم بمأثرة ليست لغيرهم ، وإنهم ليرضون من العيش بالخشن الجاف حتى لايكون للحاكم من بعد حق يمتاز به على الناس ، والضعيف عندهم القوى حتى يأخذوا الحق له ، والقوى عندهم الضعيف حتى يأخذوا الحق منه ، كان هذا دستورهم فى الحكم ، وبه تواصوا فيما بينهم ، فمن رسالة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى وهى الرسالة التى جمعت أكثر أحكام الإسلام فى القضاء قوله : « آس - أى سَوِّ - بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك » وفى وصيته للخليفة من بعده يقول : « اجعل الناس عندك سواء لا تبال على من وجب الحق ، ثم لا تأخذك فى الله لومة لائم ، وإياك والمحاباة فيما ولّاك الله ».

وقد سئل عما يحلّ للخليفة من مال الله فقال : « إنه لايحلّ لعمر من مال الله إلّا حلّتين ، حلّة للشتاء ، وحلّة للصيف ، وما أحج به واعتمر وقوتى وقوت أهلى كرجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ، ثم أنا بعد رجل من المسلمين ، وهو الذى يقول : المروءة مروءتان ، مروءة ظاهرة ، ومروءة باطنة ، فالمروءة الظاهرة الرياش ، والمروءة الباطنة العفاف ».

وغضب منه على بن أبى طالب حين خاطبه بكنيته ، بينما خاطب خصمه الذى جاء بشكواه باسمه وكان يهوديا ، - والخطاب بالكنية أسلوب فى التوقير - فقال له عمر : أكرهت أن يكون خصمك يهوديا وأن تمثل معه أمام القضاء ، فقال : لا ، ولكننى غضبت لأنك لم تسوِّ بينى وبينه ، فخاطبته باسمه ، وخاطبتنى بكنيتى .

وشكا إليه مصرى من العامة عدوانا وقع عليه من ولدٍ لعمرو بن العاص فى ميدان السباق وقوله له حين أقسم ليشكونه إلى عمر : « اذهب فلن ينالنى ضرر من شكواك فأنا ابن الأكرمين » فاستدعى عمر إليه عمرو بن العاص وابنه إلى مجلس القضاء - وكان عمرو والياً على مصر - فقال الشاكى مخاطباً عمر : يا أمير المؤمنين إن هذا - وأشار إلى ابن عمرو - ضربنى ظلماً ولما توعدته بأن أشكوه إليك ، قال : اذهب فأنا ابن الأكرمين ، فنظر عمر إلى عمرو وقال عبارته التى رددتها الثورة الفرنسية بعد ذلك بقرون : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » : وبعد أن استيقن من صدق المصرى ناوله درّته وقال له « اضرب بها ابن الأكرمين كما ضربك » ثم طلب إليه أن يضرب بها عمراً نفسه الذى اعتز ابنه بجاهه فقال المصرى مكتفياً : « لقد ضربت من ضربنى يا أمير المؤمنين » . ولولا هذا لنال عمراً ما نال ابنه من جزاء .

ومثل هذا كان موقفه من الأمير الغسانى « جبلة بن الأيهم » فقد خرج جبلة على الروم واعتنق الإسلام ، فكتب إليه عمر أن أقدم ولك مالنا وعليك ما علينا ، فقدم جبلة إلى المدينة فى خمسمائة فارس تواشوا بالذهب والفضة ، وقد لبس تاجه ، فما بقى أحد بالمدينة إلا وخرج يشهد موكب جبلة وأبهته ، فلما كان موسم الحج أتى جبلة يطوف بالكعبة ، فوطئ على إزاره رجل من فزاره فحله وعظم الأمر على جبلة فلطم الفزارى حتى هشم أنفه فذهب إلى الخليفة شاكياً ، فاستدعى عمر جبلة وسأله : مادعاك يا جبلة أن لطمت أخاك هذا فهشمت أنفه ؟ فعجب جبلة من سؤاله وقال : إنه وطئ إزارى أثناء طوافى بالبيت فحلّه ، وإننى قد ترفقت به ، ولولا حرمة البيت لأخذت الذى فيه عيناه ، فقال له عمر : إنك قد أقررت ، فإما أن ترضيه وإلا أقدته منك ، فدهش جبله وقال : تقده منى وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال عمر : إن الإسلام سوّى بينكما ، وتكلم جبلة قائلاً : إننى رجوت أن أكون فى الإسلام أعزّ منى فى الجاهلية . فقال عمر : هو كذلك ، وقال جبلة : إذن أتنصّر ، ورد عمر : إذن أضرب عنقك .

ولولا أن دبّر جبلة أمر هروبه لنال من قصاص عمر ما توجبه شريعة المساواة فى الإسلام ؛ فالمساواة فى الإسلام واجب وفضيلة ترقى إلى الفرض وفى إطارها يستوى المجتمع الإسلامى على الحق والعدل والحرية .

٢ - الإخاء الإسلامى :

ويكوّن الإخاء الإسلامى العنصر الثانى من عناصر النظرية السياسية فى الإسلام ، ويقوم على معنى بسيط غاية البساطة يتمثل فى قوله تعالى : « إنما المؤمنون إخوة » وفى قوله ﷺ : « تحابوا بروح الله بينكم » وقد أخذ النبى به أخذاً تتمثل فيه كل هذه البساطة إذ دعا المسلمين ليتآخوا فى الله أخوين أخوين ، فكان هو وعلى بن أبى طالب أخوين ، وكان عمه حمزة ومولاه زيد أخوين وكان أبو بكر وخارجه بن زيد أخوين ، وكان عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك الخزرجى أخوين ، وتآخى كل واحد من المهاجرين - وقد أصبحوا كثرة فى يثرب بعد أن وفد إليها من بقى بمكة بعد هجرة الرسول - مع واحد من الأنصار إخاءً جعل له الرسول حكم إخاء الدم والنسب ، ثم أحلّهم منه بعد أن اشتد عود المهاجرين ولم تعد لهم حاجة إلى كفالة الأنصار .

وبهذا الإخاء ربط النبى بين الأوس والخزرج فقضى على ما كان يبتغيه المنافقون من الوقيعة بين الحيين اللذين فرقتهما ترات وإحن قديمة حتى جمع الإسلام بينهما ، وبه وضع النبى أسس التكافل الاجتماعى بين المسلمين ، هذا التكافل الذى غدا على الزمن شعيرة

من شعائر الإسلام، وعليه قامت الوحدة الدينية التى سوّت بين المسلمين وجعلت منهم أمةً واحدةً لا أثر فيها للشعوبية مهما تعددت دولهم أو اختلفت حكوماتهم، أو للعنصرية مهما تمايزت أصولهم أو اختلفت ذواتهم أو ألوانهم وهى الوحدة التى يسعى إليها العالم الحاضر فى ظل الإنسانية والإخاء الإنسانى، يوم يحكم الناس رباط واحد من الوعى بكرامة الإنسان وتوفير الحياة.

وهو إخاء لم يقصد به النبى إقامة وحدة سياسية قدر ما قصد به القضاء على كل ما يمكن أن يثور بين المسلمين من نوازع العصبية أو العنصرية ليعم السلام والإخاء عالم الإسلام. وكان السلام الإسلامى أهدى سبيلاً من السلام الرومانى الذى فرضته روما بالقوة وهيبة الدولة وسطوتها أكثر مما قام على الإخاء الإنسانى.

ويبلغ الإخاء الإسلامى حدّ الفريضة، فلا يكمل إيمان المرء حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وهو إخاء يصل إلى أعلى مراتب السمو الإنسانى إذ يرقى بالإنسان إلى غاية البر والرحمة من غير ضعف أو استكانة، وهو الذى يطبع الحضارة الإسلامية بطابعها الفذّ الفريد من الحرية والعدل، ويجرد الفرد من شهوات السلطان والمال ونزوات الجسد وتستقيم معه المساواة على الواجب والضمير أكثر مما تستقيم على وازع القانون.

فالمساواة قد يفرضها القانون إذ يسوى بين الناس فى الحق والواجب وفى الجزاء والعقاب ولكنه لا يستطيع أن يجرد الفرد من نزواته ونوازعه وأنانيته، فتقف المساواة عند الحدود القانونية ولا تعدوها إلى مسئولية الضمير، فتسوق الفردية الناس إلى التنافس والتناحر والاستغلال، ويستعبد الغنى الفقير فى حاجته إلى لقمة العيش، وتصبح الحرية الفردية وبالاً على الإنسانية ما لم يكن لها وازع من كرامة الإنسان على الإنسان وإيمان الإنسان بالإخاء الإنسانى، فالإخاء الإنسانى هو الذى يطبع المساواة بالبر والرحمة والتكافل الاجتماعى ويجرد الفرد من أنانيته وشهوته للتميز والاستعلاء، فالناس بحكم تكوينهم يختلفون فى القدرات والذكاء، كما يختلفون أحياناً بحكم تكوينهم الاجتماعى فى الثراء، ومما لا شك فيه «أن الحرمان من وسائل العيش - كما يقول همايون كبير - يضع حدوداً ضيقةً جدا للحرية الفردية المزعومة فى مجتمع حر».

وتقوم المساواة فى إطارها القانونى «فحسب» على أن يكون لأفراد المجتمع حقوق واحدة وعليهم واجبات واحدة، فإذا وجدنا طائفة من الناس تتفاوت فيما بينها الحقوق والواجبات انعدمت بينها المساواة، ولقد مر زمن طويل لم يكن للناس من الحقوق بقدر ما فرض عليهم من الواجبات: لهذا كان الحق قرين الواجب فى مفهوم المساواة، ولكن الناس يختلفون فى قدراتهم ويختلف تبعاً لذلك معنى المساواة فى الواجب، كما يختلفون فى

الذوق العام وفى حاجتهم إلى إشباع مطالبهم الفردية ، ويختلف تبعاً لذلك معنى الحق بالنسبة لهم فيا يحتاجه فرد لا يحتاجه فرد آخر ، فحاجة البعض إلى لقمة العيش تتضاءل معها حاجته إلى إشباع نواح أخرى لا تبدو ذات أهمية لديه بينما هى فى غاية الأهمية لمن اطمأن إلى هذا الحق الإنسانى الأولى : حق القوت .

ويعالج الإخاء الإنسانى هذا النقص فى المساواة فأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحبه لنفسه معناه أن تذوب الأنانية فى بوتقة الغيرية والرحمة ، وأن تتضاءل النزعات الفردية أمام التكافل الاجتماعى ، وتقوم الفردية والجماعية على التوازن الخلقى ، ووازع الضمير ، ولقد سأل رجل محمداً : أىّ الإسلام خير ؟ فقال « تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف » وفى أوّل خطبة ألقاها على الناس فى المدينة قال : « من استطاع أن يقي وجهه ولو بشقّة من تمر فليفعل ، ومن لم يجد فبكلمة طيبة ، فإن بها تجزى الحسنة عشر أمثالها » ، وفى خطبته الثانية قال : « اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً ، واتقوه حق تقاته ، وأصدقوا الله صالح ما تقولون ، وتحابوا بروح الله بينكم ، إن الله يغضب أن ينكث عهده » .

ويقتضى الإخاء الإسلامى ألا يكون بين الناس تمايز فى الجاه والسلطان أو استعلاء فرد على فرد ، أو حق لإنسان على إنسان غير ما يوجبه الخلق والضمير ، وغدا بذلك دعامة الخلق فى مبدأ المساواة أمام القانون ، وإن قامت المساواة فى الإسلام على جوهر العقيدة التى يتساوى الناس فى الإيمان بها والولاء لها وطاعتها أمام الخالق الأعظم ، ولكن الإنسان كثيراً ما يميل بدافع الإثرة والذاتية إلى الفصل بين المساواة فى الفروض والعبادات وبين المساواة فى الشئون الدنيوية ، فإن الإخاء فى الإسلام إخاء لا فى العقيدة فحسب ، وإنما هو إخاء يقرب بين الناس مهما تفاوتت أقدارهم فى الحياة أو تفاوت ثراؤهم ، يشعرون معه أنهم إخوة فى الحياة كما هم إخوة فى العقيدة ، وكان التواضع والإيثار دلالة السلوك فى هذا الإخاء ، فإن أخطر ما يهدّد الإخاء الإنسانى هو الاستعلاء من جانب القوىّ والاستخذاء من جانب الضعيف ؛ لذلك كان سلوكه وكانت أعماله عليه الصلاة والسلام مثلاً أعلى للتواضع والبرّ فى أروع صورها وأسماها فقد كان يأبى أن يبدو فى أية صورة من صور السلطان أو الرياسة الزمنية ، وكان يقول لأصحابه : « لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى ابن مريم ، إنما أنا عبد الله ، فقولوا عبد الله ورسوله » .

وخرج على جماعة منهم مرّةً وقد توكأ على عصا ، فقاموا له ، فقال : « لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظم بعضهم بعضاً » . فإذا جاءهم فى مسيرة جلس منهم حيث ينتهى به المجلس ، وكان يجيب دعوة الحر والعبد والأمة والمسكين ، ويعود المرضى فى أقصى المدينة ، ويقضى

حاجة البائس والضعيف والمسكين، ويؤثر المحتاج على نفسه وأهله ولو كان بهم خصاصة حتى لقد توفى ودرعه مرهونة عند يهودى فى قوت عياله، ولما جاءه وفد من قبل النجاشى قام بنفسه يخدمهم، فقال له أصحابه، نكفيك، فقال: «إنهم كانوا لأصحابنا مكرمين، وإنى أحب أن أكافئهم».

والرحمة كالتواضع والبر من مقومات الإخاء الإسلامى فالراحمون يرحمهم الله، وارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء، والذى يرحم ويقسط فى عبادته خير ممن لا يرحم ويفرط فى عبادته، وقد جاءه عليه السلام نبأ قوم يغلون فى عبادتهم، فأحدهم يقول: أنا أصلى الليل أبداً ولا أنام منه شيئاً، والثانى يقول: أنا أصوم الدهر ولا أفطر أبداً. وقال الثالث: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً».

وسألهم محمد: أنتم القوم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله فإنى لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنى أصوم وأفطر، وأصلى وأرقد، فمن رغب عن سنّتى فليس منى.

ويبلغه أن عبد الله بن عمرو بن العاص يصوم دائماً ويقوم الليل كله، فيقول له: بلغنى أنك تصوم النهار وتقوم الليل، فلا تفعل فإن لجسدك عليك حقاً، ولعينك عليك حقاً، صم وأفطر، صم من كل شهر ثلاثة أيام فذلك صوم الدهر. قال يا رسول الله: إنى أطيق أفضل من هذا قال: فصم يوماً وأفطر يوماً، وذلك صيام داود، وهو أعدل الصيام، قال: فإنى أطيق أفضل من ذلك، فقال محمد: لا أفضل من ذلك.

ولما خرج محمد عام الفتح إلى مكة فى رمضان، فبلغ موضعاً يقال له: «كراع الغميم» صام وصام الناس، فلما رأى بعضهم وقد شقّ عليه الصيام فى السفر، دعا بقدح من ماء ورفعه حتى نظر القوم إليه ثم شرب فلما قيل له إن بعض الناس لا يزال صائماً، قال: «أولئك العصاة، أولئك العصاة».

والزكاة فريضة ولكنها فريضة المعسر على الموسر، وكانت لذلك أكثر ما تكون اتصالاً بمبدأ الإخاء منها بمبدأ المساواة، وكان قانون المواريث الإسلامى أكثر ما يكون اتصالاً بمبدأ المساواة منه بمبدأ الإخاء، فالميراث فى الإسلام يعمل على تفتيت الثروة «كى لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم» وهو بهذا أدخل فى باب المساواة، أما الزكاة فإنها قوام التكافل الاجتماعى فى الأمة الفاضلة الخيرة التى ترعى كرامة الفرد وحقّه فى الحياة، والمزيد على الزكاة هو الصدقة ولا يجبّ إيتاء الزكاة أداء الصدقة، فهما فريضتان من فرائض الإيمان، وهما بعض النظام الروحى الذى قامت عليه حضارة الإسلام، والذى يجب أن ينتظم حضارة العالم أجمع.

ولا يكتمل إيمان المرء ما لم يؤت الزكاة، فالبر من آمن بالله واليوم الآخر، والبر من

اتقى وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، يجملها القرآن الكريم فى قوله تعالى : (ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكنّ البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبِّه ذوِى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب ، وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون[٩]).

ويقرن القرآن الزكاة إلى الصلاة فى كثير من الآيات كقوله تعالى : (قد أفلح المؤمنون . الذين هم فى صلاتهم خاشعون . والذين هم عن اللغو معرضون . والذين هم للزكاة فاعلون[١٠]) وقوله جل شأنه : (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين[١١]) ويجعل للزكاة والصدقات فى المثوبة ما يكاد يعدل الإيمان به جلّ شأنه فيما يجزى عليه الإنسان الجزاء الأوفى ، يقول تعالى : (خذوه فغلوه . ثم الجحيم صلّوه . ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه . إنّه كان لا يؤمن بالله العظيم . ولا يحضّ على طعام المسكين[١٢]) ويقول جل جلاله : (وبشّر المخبتين . الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمى الصلاة ومما رزقناهم ينفقون[١٣]) ويقول تبارك وتعالى : (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرًّا وعلانيةً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون[١٤]).

والزكاة فريضة والصدقة برٌّ ولكنه بر يفسده المنّ والأذى كفريضتين تستطيع الجماعة بنظامها أن تجردهما مما يمكن أن يتبعهما من المن والأذى ، فإن زادهما الإنسان فهو فضل يجزى عليه خير الجزاء يوم يلاقى ربه بقلب نظيف ، فحدّت الزكاة وتركت الصدقات بغير حدود حتى يتسابق الناس فيها للخير ، وقاتل أبو بكر المرتدين لامتناعهم عن إيتاء الزكاة وقال فى إصراره على قتالهم : «والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه» ويقول له عمر : «كيف : نقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فمن قالها عصم منى ماله ودمه إلا بحقّها وحسابهم على الله» «وأجاب أبو بكر» والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة ؛ فإن الزكاة حقّ المال ، وقد قال «إلا بحقها» وتتم الرواية بأن عمر قال من بعد : «فوالله ما هو إلا أن رأيت الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق».

ويبلغ أدب الصدقات فى الإسلام غاية السمو والجلال فى قوله تعالى : (إن تبدوا

(٩) سورة البقرة : ١٧٧.
(١٠) سورة المؤمنون : ١-٤.
(١١) سورة البقرة : ٤٣.
(١٢) سورة الحاقة : ٣٠- ٣٤.
(١٣) سورة الحج : ٣٤- ٣٥.
(١٤) سورة البقرة : ٢٧٤.

الصدقات فنعما هى ، وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم[١٥]) . وفى قوله له الحمد : (قولٌ معروفٌ ومغفرةٌ خير من صدقة يتبعها أذًى والله غنىٌّ حليم . يأيّها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى[١٦]) ويحدد القرآن من تجب لهم الصدقة فيقول : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلَّفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضةً من الله والله عليم حكيم[١٧]) .

والزكاة والصدقات عبادة وفرض يبدو الإخاء الإسلامى فى إطارهما فى أكمل صورة من البهاء والجلال ومن السمو بالمجتمع الإنسانى سموا لا يرقى إليه إلا من كمل إيمانه ، فما اتصل بالإخاء اتصل بالإيمان بالله ، وما اتصل بالإيمان فهو فرض وعبادة ، لذلك كانت الزكاة ركناً من أركان الإسلام الخمسة ، وكانت الصدقات برًّا يلحق بالزكاة .

وفى الصلاة والحج تبدو فلسفة الإخاء الإسلامى بكل ما يحمل الإخاء من معانى المشاركة الوجدانية والعملية فحيث يتجه المسلمون جميعاً إلى الله فى صلاتهم تربطهم مشاعر وأحاسيس واحدة حتى لكأنهم نفس واحدة . لذا كانت صلاة الجماعة أحبّ فى شعائر الإسلام من صلاة الواحد ، وحيث يقوم المصلون قياماً وركوعاً وسجوداً لله فى وقت واحد وكأنهم رجل واحد فإن هذا ليربط بينهم برباط وثيق من التقارب والتآخى ، إذ يقفون صفوفاً منتظمةً مستقيمة متراصة حيث يتأتى لكل مسلم مكانه فى المسجد ويصلى الغنى بجوار الفقير والقوى إلى جانب الضعيف والأمير مع الغمار والحاكم مع المحكوم لا فرق بين أغنيائهم وفقرائهم وأقويائهم وضعافهم وأمرائهم وغمارهم وحكامهم ومحكوميهم فالكل فى رحاب الله سواء .

وفى الحج مثل ما فى الصلاة من معانى الإخاء فحيث ينثال الحجيج إلى مكة ملبيّن داعين مبتهلين تخبّ بهم الركائب والمطايا من كل البقاع إلى حيث يتلاقون فى مؤتمرهم السنوى مشتاقين إلى اللقاء وإلى ذكر الله فى بيت الله الحرام وفى منازل النبوّة والوحى متحررين من كل زخارف الدنيا مؤتزرين ومحرمين على غرار واحد ، ينطلق دعاؤهم إلى السماء ، « لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك » ، لا يعرفون إلا أنهم أمة واحدة هى أمة الإسلام لا عصبية ولا قبلية ولا عنصرية بعد أن جبّ الإسلام من نفوسهم كلّ نوازع العصبية والقبلية والعنصرية وصهرهم أمةً واحدةً قواماً للإخاء العالمى المنشود .

---

(١٥) سورة البقرة : ٢٧١ .

(١٦) سورة البقرة : ٢٦٣- ٢٦٤ .

(١٧) سورة التوبة : ٦٠ .

وحيث يجتمع الحجيج من كل البقاع يسوّون خلافاتهم فلا إحن ولا ترات ولا تمايز ولا استعلاء بل المودة والحب والصفاء والسلام يعم المسلمين جميعاً.

وفى الحج لا يتمثل المسلمون وحدة إيمانهم إلا بقدر ما يتمثلون وحدة قبيلهم، وحدة يسمو فيها الإخاء الإنسانى فوق كل نوازع العصبية والعنصرية والشعوبية، فإذا كانت وحدة العقيدة قد سوّت الفكر الإسلامى على نهج بيّن لا ينكره العقل ولا يجفوه الضمير من فكرة التوحيد وأن الله واحد أحد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وأنه تبارك وتعالى لا يغفر أن يشرك به، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، « فإن مناسك الحج صورة رائعة باقية خالدة لهذه الوحدة، وحدة مداها ومغزاها أن المسلمين أمة واحدة دينها الإسلام وتحيتها السلام» يلتقى المسلمون كل عام على عقيدة ثابتة وإيمان لا يتزعزع وهدف واضح «ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات» فإن هذا اللقاء يجدد من أخوّتهم ويربط بينهم برباط من التواصل لا تكربه جفوة ولا تثلمه خصومة.

فالحج فى معناه السياسى لا يمثّل نوعاً من التفاهم المشترك بين الشعوب الإسلامية بقدر ما يمثل الإخاء الإسلامى، فإذا كان الإخاء الإسلامى يمثل الجانب النظرى فيما يمكن أن نعدّه أساساً لنظرية سياسية فى الإسلام فإن المساواه تمثل جانبها العملى.

٣ - المسئولية والواجب:

والمسئولية فى الإسلام ليست مسئولية الضمير أو مسئولية القانون وإنما هى مسئولية الإنسان أمام الله مباشرة، وهى مسئولية لا تقف عند الحدود الظاهرة من الأقوال والأفعال فحسب بل تتناول النوايا وما تخفى الصدور، فالله عليم بكل شىء ولا تغيب عنه جلّ جلاله صغيرة أو كبيرة فى السموات والأرض، (فأينما تولوا فثم وجه الله) و (لايعزب عنه مثقال ذرّة) (وهو بكل خلق عليم) (وماكنّا عن الخلق غافلين) (وسع ربنا كل شىء علما) (ألا له الخلق والأمر) (عليم بذات الصدور) (إنّ الله على كلّ شىءٍ شهيد).

فالإنسان مسئول عن نواياه مسئول عن أعماله أمام الله مباشرة، ولكل عمل جزاؤه ولكل حسنة ثوابها، والجماعة الإنسانية مسئولة عما تعمل مسئولية الفرد سواء بسواء إن قصرت فى آدائها لقيت من جزاء الله ما يلقى الفرد من جزائه، ومسئولية الجماعة فى عنق من يقومون بأمرها (ولا تزر وازرة وزر أخرى) فما من إنسان إلّا وهو ملاق جزاء ما عملت يداه، ولا يؤخذ إنسان بذنب إنسان آخر ولا تحاسب أمة خلفت بجريرة أمة سلفت (تلك أمّةٌ قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون)[١٨]

(١٨) سورة البقرة : ١٣٤.

وهو العادل الرحيم وما هو بظلام للعبيد .

ومن هذه المسئولية يبرز «الواجب» كمبدأ أساسى فى النظام الإسلامى فما يعد حقاً للفرد أو المجتمع فى النظرية السياسية هو فرض واجب على الفرد للفرد وعلى المجتمع للفرد وعلى الفرد للمجتمع وعلى الدولة للفرد والجماعة معاً فى النظام الإسلامى، فالجماعة الإسلامية كلٌ متكامل يلتقى فيها الفرد بالمجتمع فى نظام يحكمه الواجب الذى يرقى إلى درجة الإلزام.

ويرتبط الحق بالواجب فى النظرية الإسلامية ارتباطاً يرقى بالحق إلى درجة الواجب ويجعل الواجب مرادفاً للحق، فالاختلاف بين الحق والواجب فى المذاهب السياسية أو فى نظام الدولة هو الذى يودى بالتماثل ويقضى على المساواة فى المجتمع، ويجتثّ أسس الديمقراطية فى الدولة وفى نظام الحكم، فإذا وجدت طائفة من الناس فى مجتمع ما لهامن الحقوق أو عليها من الواجبات أكثر مما لغيرها – كما قلنا من قبل – افتقد هذا المجتمع الطابع المميز للديمقراطية، فالديمقراطية لا تتحقق ما لم يتكافأ الناس فى الالتزامات مهما كان كيان الواحد منهم فى المجتمع أو كانت وظيفته فى الدولة، والتكافؤ فى الالتزامات، أو من حيث الحق والواجب هو الأساس القويم للديمقراطية فى النظرية السياسية الحديثة، وهذا المعنى قريب مما عناه الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : «إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحدّ» وهذا الأساس هو الذى تلتقى عليه شتى مذاهب الديمقراطية وتضنى النظرية السياسية الحديثة فى الوصول إليه وتحقيقه على اختلاف مذاهبها وأساليبها.

ويعنى ارتباط الحق بالواجب فى النظرية الإسلامية أن ما للفرد أو للمجتمع من حق هو واجب على الفرد والمجتمع يرقى إلى درجة الإلزام فالحرية حق لكل إنسان وواجب على الآخرين رعاية هذا الحق الإنسانى، وحق الإنسان فى الحياة وفى التعليم وفى الرعاية الصحية والاجتماعية واجب على المجتمع كفالته، وهو واجب لا يملك المجتمع الإغضاء عنه أو إنكاره إذ أن حق الفرد على المجتمع واجب ملزم للجماعة، ويتضمن هذا الواجب الرعاية والكفالة والحماية بكل أنواعها، ولا يعنى ذلك مسئولية الدولة المطلقة، أو فناء شخصية الفرد فى الجماعة، بل تبقى للفرد بعد ذلك شخصيته المتكاملة وحوافزه الذاتية حرةً طليقةً من كلّ قيد فى كل ما يتعلق بشئونه الخاصة أو نشاطه الخاص وفقاً لحدود الشريعة، فقد أقامت الشريعة حدوداً بينةً بين حرية الفرد المطلقة وحرية الفرد الاجتماعية فالحرية فى الإسلام تقوم على نوع من التوازن الدقيق بين الفردية والجماعية تكفلها الشورى التى تحدد معنى الديمقراطية

السياسية، والتوازن الاقتصادى الذى يحدد معنى العدالة الاجتماعية ويقضى على تكتل الثروة فى أيدى قلة من الناس فى إطار من الأخوّة الإسلامية التى تجبّ كل بادرة للاستعلاء والتمايز .

ويفوق الواجب كل إرادة أخرى للفرد، وهو الذى يحدد معنى الحرية ومداها فالشريعة الإسلامية لا تتناقض وطبيعة الإنسان، وفى قوله تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) . ما يفصح عن حكمة التشريع الإسلامى وهى سعادة الإنسان وأمنه دون غلوٍّ أو إسراف، فالشريعة تحكم علاقات الإنسان كما تحكم عقيدته الدينية، وهى التى تحدد مضمون الحرية، فالحرية ليست مطلقةً ولكنها تحمل فى بذرتها القيود التى تحكمها، فإن الحرية المطلقة حرية مدمرة، فإذا قيدت فلمصلحة الفرد والمجتمع ، والشريعة هى التى تضع هذه القيود وتنظمها دون تحكم يسىء إلى الطبيعة البشرية ، ومصدر التحكم هو المنفعة أو الخير الذى يعود على الفرد والمجتمع ، وفيها تتطابق الإرادة والمنفعة فى الحدود وفى المدى .

فالواجب هو الذى يحكم الإرادة كما يحكم الحرية، ولكنه الواجب الذى ينشد الخير، وليس الواجب الذى يضع القيود والالتزامات لمصلحة طائفة على حساب طائفة أخرى، فالواجب فى النظرية الإسلامية قرين الحق فى النظرية السياسية العامة، وهو الواجب الذى يلزم كل إنسان بأن يكون نهجه فى الحياة تحقيق الخير لكل الآخرين فرادى أو جماعات والقيود التى تضعها الشريعة هى التى تحدّد نوع السلوك الذى ينشد الخير ويقوم عليه .

ومصدر الواجب فى النظرية الإسلامية هو الإلزام الإلهى فالشريعة التى تحكم هذا الواجب شريعة إلهية لا يملك الفرد نقضها أو تعديلها، فقد تختلف الفروض من حيث الشكل، ولكنها لا تتفاوت من حيث الجوهر، فالعبادات علاقة بين الفرد وخالقه، والمعاملات علاقة تربط أفراد المجتمع وهما معاً لا تتفاوتان من حيث الإلزام والإجبار، ولا يكمل إيمان المرء إلاّ بهما معاً، ففى قوله تعالى :

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً[١٩]) ما يفيد الإلزام فى كل ما قضى به الله ورسوله.

وبهذا المبدأ تتكامل النظرية السياسية فى الإسلام أو ما يمكن أن نعدّه أساساً لنظرية سياسية فى فلسفة السياسة أو فى المصطلح الذى يجرى عليه علم السياسة .

---

(١٩) سورة الأحزاب : ٣٦.

جوهر السياسة فى الإسلام

الإنسانية ووحدة الوجود الإنسانى - الشريعة والإنسان فى المجتمع

الإنسانية ووحدة الوجود الإنسانى

البشر سواسية، والبشر إخوة، يحملون مسئولية حياتهم وسلوكهم قبل بعضهم بعضاً وقبل الخالق، مسئولية يتحدد فى إطارها الحق الواجب لكل فرد فى الوجود، وعلى كل فرد فى الوجود ويدرك الفرد من خلالها صلته بالوجود ومكانه منه إدراكاً يحس معه الإنسان وحدة الإنسانية ممثلةً فى وحدة الوجود الإنسانى، فشريعة الإسلام قد جبت ما بين المسلمين من فروق قومية أو عنصرية وقضت على كل حاجز يمكن أن يفرق الناس إلى طبقات. والمسلمون أمة واحدة والدين عند الله هو الإسلام، ولا يعنى هذا أن الإسلام ينكر ما قبله من الأديان فإن ذلك يتناقض وتصديقه بمن سبق من الأنبياء والرسل وما بعثوا به من رسالات، فقد جاء الإسلام مصدقاًبإبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم ممن اصطفاهم الله لرسالته ففى سورة البقرة: (قولوا آمنا بالله، وما أنزل إلينا، وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيّون من ربهم، لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون . فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وإن تولَّوا فإنما هم فى شقاق، فسيكفيكهم الله وهوالسميع العليم[1]) وفى آل عمران: (قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيّون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون[2]).

ولم ينسخ الإسلام ما قبله ولم ينكره بل جاء مصدقاً به وجعل الإيمان به شرطاً لاكتمال إسلام المسلم وزاد على ذلك بأنه لم يأت بجديد على ما جاء به الأنبياء من قبل كما فى قوله تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً، والذى أوحينا إليك، وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه[3]) فتمثل بذلك وحدة الوجود الإنسانى ووحدة العقيدة ووحدة الفكر من أزل الوجود إلى أبده، سنة الله ولن تجد لسنته تبديلا، فهو الدين الإلهى ولا دين غيره، دين إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وموسى وعيسى، وهو دين محمد وما كان محمد إلاّ خاتم الأنبياء وما كانت رسالته إلاّ ختام الرسالات جميعاً ففى آل عمران: (إنّ الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلاّ من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ومن يكفر بآيات الله فإنّ الله سريع الحساب . فإن حاجوك فقل أسلمت

---

(١) سورة البقرة: ١٣٦، ١٣٧.

(٢) سورة آل عمران: ٨٤.

(٣) سورة الشورى: ١٣.

وجهى لله ومن اتّبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد[٤]).

فالإسلام هو عقيدة السماء منذ بعث الأنبياء إلى البشر، وهو رسالة الله إلى الناس كافة على لسان أنبيائه منذ نوح حتى محمد عليهم السلام أجمعين، وجاء كل نبى مصدقاً لمن قبله من الأنبياء والرسل، ففى سورة المائدة :(إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى ونورٌ يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربّانيّون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون[٥]). وفى لوقا : «وقال لهم هذا هو الكلام الذى كلمتكم به وأنا بعد معكم أنه لابد أن يتم جميع ما هو مكتوب عنى فى ناموس موسى والأنبياء والمزامير[٦]». وفى أعمال الرسل : «أيها الرجال الإخوة بنى جنس إبراهيم والذين بينكم يتقون الله إليكم أرسلت هذا الخلاص لأن الساكنين فى أورشليم ورؤساءهم لم يعرفوا هذا، وأقوال الأنبياء التى تقرأ كل سبت تمموها إذا حكموا عليه[٧]» .

فالمسيح عيسى ابن مريم قد بعث إلى بنى إسرائيل ثم إلى الناس جميعًا لا فرق بين يهودى وأممى ففى لوقا : «وأن يكرز باسمه بالتوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم مبتدئاً من أورشليم[٨]» كما بعث محمد إلى قومه وعشيرته أوّلاً ليكون إلى الناس كافة من بعد وليصبح الإسلام دين البشرية جميعاً ففى سورة الشعراء : (وأنذر عشيرتك الأقربين . واخفض جناحك لمن اتّبعك من المؤمنين . فإن عصوك فقل إنّى برىء مما تعملون[٩]).

وليس فى التوراة ولا فى الإنجيل ما ينكر أن الإسلام هو الدين الذى بعث به الأنبياء جميعاً فالإسرائيليون نسبة إلى إسرائيل وهو يعقوب وقد دعى بإسرائيل أى المجاهد فى سبيل الله تكريماً له، واليهود نسبة إلى دولة يهودا، وكان الفرس أوّل من أطلقها على الإسرائيليين حين نسبوهم إلى بلدهم فهى لا تعنى ديناً وإن غدت تعنى كل من يدين بالشريعة الموسوية، والعبرية من عبرى، ولا تعنى كاليهودية ديناً كما لا تعنى جنسية معينة، وكان الكنعانيون أوّل من أطلقها على إبراهيم وذريته.

---

(٤) سورة آل عمران : ١٩، ٢٠.
(٥) سورة المائدة : ٤٤.
(٦) لوقا ٤٤ : ٤٧.
(٧) أعمال الرسل ١٢ : ٢٦- ٢٧.
(٨) لوقا ٢٤ : ٤٧.
(٩) الشعراء: ٢١٤- ٢١٦.

والمسيحية كذلك نسبة إلى المسيح، والنصرانية نسبة إلى الناصرة حيث ينسب السيد المسيح فيقال الناصرى، وقد وردت فى القرآن صفة لأتباع المسيح وشاعت فى اللغة العربية على هذا المعنى، ويشيع إصطلاح مسيحى ومسيحية فى اللغات الأوربية،٠ولا تعرف هذه اللغات اصطلاح نصرانى ونصرانية أما القبطية والأقباط فتطلق على من يدينون بالمسيحية فى مصر، وهم فى الأصل أتباع المذهب اليعقوبى وإن تجاوزتهم إلى غيرهم من أتباع المذاهب المسيحية الأخرى فى مصر جوازاً على أساس أن النسبة لمصر أو «اجبتوس» كما تعرف باليونانية وليست للمذهب، وعلى هذا القياس نسب الأوربيون الإسلام إلى محمد فقالوا المحمدية وقالوا عن المسلمين المحمديين، ولم يرد فى التوراة مسمى للعقيدة اليهودية كما لم يأت الإنجيل بمسمى للمسيحية أما القرآن فقد جاء النص صريحاً على الإسلام وأنه الدين الذى بعث به محمد وبعث به الأنبياء جميعاً.

ووحدة العقيدة الدينية فى الإسلام برهان على وحدة العقل ووحدة الوجود الإنسانى لذلك كان الإسلام دين العالمين ودين الناس كافة وكان محمد خاتم الأنبياء وكانت الدعوة إلى إدراك الله عن طريق العقل تأكيداً لكلية العقل فهو التعبير الأسمى عن طبيعته جلّ شأنه ما دامت قوانين العقل واحدةً عند الجميع تستمد وحدتها من وحدة الكون واتساقه فالإله الواحد معناه كون واحد وقانون واحد ووجود إنسانى واحد .

وتعنى وحدة الوجود الإنسانى مجتمعاً إنسانياً واحداً تسوده المساواة والعدالة كما تسوده وحدة الضمير ووحدة الأخلاق، ولا يكتمل هذا المعنى فى الأديان السابقة كما يكتمل فى الإسلام فقد جاءت اليهودية وهى تبشر برب البر والصلاح وبركة الرسالة فى ذرية إبراهيم عليه السلام وبالاختيار للأرض المباركة التى أهلّت منها رسالات السماء ما بين بيت المقدس وبيت إبراهيم فى أم القرى أو مكة المكرمة ثم لمن آمن برسالة رب العالمين، وإن ادعى الإسرائيليون أن الرسالة لهم وحدهم دون الناس أجمعين فهم الأثيرون بالإيمان ، وأن البركة فى إسرائيل وحده وليست للأنبياء الذين خصّهم الله بها من نسل إبراهيم والاختيار لهم وليست للأرض المباركة موطن رسالات السماء فقالوا إنهم شعب الله المختار وإن ما عداهم فى مرتبة أدنى فدعوهم بالجوييم أو الأمميين، فكانت تلك العنصرية الجانحة التى مزقت الفكر اليهودى على مدى التاريخ وكان هذا التعصب الدينى الذى أنكروا به على غيرهم اعتناق اليهودية فلم يبشروا بها كما أنكروا رسالة عيسى ومحمد إلّا أن المسيحية أنكرت دعوى الإسرائيليين كما جبّها الإسلام حين قضى على كل أثر للتميز والأستعلاء وقال بعموم الرسالة، فقد جاء المسيح عليه السلام مبشراً بملكوت السماء وأنه يسع من دخل فيه ففى

رومية: «ادعو الذى ليس شعبى شعبى والتى ليست محبوبة محبوبة[١٠]» وفى متى: «فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الآب والابن والروح القدس[١١]» وفى القرآن الكريم: (إنّ هذه أمتكم أمةً واحدةً وأنا ربكم فاعبدون[١٢]) وفيه: (ياأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير[١٣]).

وفيه أيضاً: (وما أرسلناك إلّا كافةً للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون[١٤]).

ومن الحديث الشريف: «بعثت إلى الناس كافة» ومنه «أنا رسول من أدركت حياً ومن ولد بعدى».

وعن أبي هريرة: «قيل: يارسول الله من أكرم الناس؟ قال: أتقاهم فقالوا: ليس عن هذا نسألك فقال: فعن معادن العرب تسألون، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا، وأن كان الله تعالى قد حكم بأن الأكرم هو الأتقى ولو أنه ابن زنجية لغية، وإن العاصى الكافر محطوط الدرجة ولو أنه ابن نبيين» وقال عليه السلام فى حجة الوداع: «ياأيها الناس: إن الله أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء كلكم لآدم وآدم من تراب، ليس لعربى على عجمى فضل إلّا بالتقوى».

وتؤكد وحدة العقيدة السماوية ودعوى عموم الرسالة فى الإسلام وحدة الوجود الإنسانى وتتمثل فيما قرره الإسلام من مبدأى المساواة والإخاء فقد جبّ مبدأ المساواة أى تمايز يمكن أن يدعيه الإنسان على الإنسان إلّا فى التقوى أما الإخاء فهو أكثر اتصالاً بما تعنيه وحدة الوجود الإنسانى فالإخاء الإسلامى لا يقف بمدلوله عند الحدود المألوفة للمعنى الدارج من حيث التكافل والتعاون بين الناس على السواء ولكنه يتخطاه إلى المعنى الرحب الفسيح فى الأخوّة البشرية على المستوى الإنسانى العام وهو ما يقتضيه معنى عموم الرسالة وأن الدين عند الله الإسلام، فإذا كان الإسلام قد أنكر العنصرية وقضى على التمايز بين معتنقيه ومنح غير المسلمين من الحقوق ما للمسلمين وكفل لهم الرعاية والبر ما للمسلمين فقد وضع الأساس القويم لمجتمع إنسانى عالمى تنمحى فيه القومية والشعوبية وتزول فيه الفوارق بين الأمم والأجناس زوالها بين الأفراد والمجتمعات.

(١٠) رومية. ٩: ٢١.
(١١) متى. ٢٨: ١٩.
(١٢) الأنبياء: ٩٢.
(١٣) الحجرات: ١٣.
(١٤) سبأ: ٢٨.

الشريعة والإنسان والمجتمع :

فإذا كانت السياسة – كما قلنا – هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية فإن أى تنظيم لشئون الجماعة الإنسانية هو من قبيل السياسة، وإذا كانت الجماعة الإنسانية حين تضع نظاماً معيناً لشئونها تستقيه من واقعها الذى تعيشه ومن التقاليد الاجتماعية والقيم الأخلاقية التى تحكمها وتدين بها ولا تجد ما هو أفضل منها لحياتها فإنها تتحوّل إلى جماعة سياسية بمعنى أنها قد أصبحت ذات نظام ثابت يحكمها بين الجماعات الإنساينة المماثلة لها أو المختلفة عنها، ويقال حينذاك إن جوهر سياستها هوالعمل بالتقاليد والأخلاقيات التى تدين بها أو أن الروح التى تسيطر على سياستها هى روح التقاليد والأخلاقيات التى تؤمن بها كمثل أعلى للسلوك الإنسانى والعلاقات الاجتماعيةويكون من بعض مهام السياسة أو النظام السياسى أن يؤمن تلك التقاليد ويصون هذه الأخلاقيات .

وقد جاء الإسلام بشريعة شملت الوجود الإنسانى كله وفيها من المرونة والحكمة ما يساير الوجود الإنسانى فى كل زمان ومكان وإن لم يضع نظاماً للدولة ولم يأخذ بنظرية للحكم، إلّا أن الإدارة التى قامت عليها الجماعة الإسلامية الأولى على عهد النبى وفى عهود الخلفاء الراشدين ، ثم ما جاءت به الشريعة من مبادئ السلوك وقواعد المعاملات والعلاقات الاجتماعية وما كان من واقع هذه الجماعة الإسلامية الأولى فى الحرب والسلام يصور لنا جوهر الروح السياسية فى الإسلام ويمدنا بالأصول والمبادئ التى يمكن أن تقوم عليها نظرية سياسية فى الإسلام تكون أساسًا لدولة إسلامية ولا يعنينا فى هذا شكل الدولة الإسلامية التى قامت فإنها لاتمثل روح الإسلام السياسية إلّا فى فترة لم تطل، ولعل الدولة الإسلامية حينذاك وفى عهد الشيخين الأولين لم تكن قد استكملت شكلها السياسى فحين أخذت الجماعه الإسلامية تنمو وتمتدّ إلى الحد الذى دعا الخليفة عمر إلى وضع أسس السياسة العامة للحكم الإسلامى فى الولايات بما تقتضيه روح الإسلام السمحة اغتالت الفتنة عهد الخليفتين الأخيرين عثمان وعلى وقفز بنو أمية إلى مركز السلطة فحولوا الحكم إلى أوتوقراطية بغيضة «جمعت – كما يقول سيد أمير على – كل مساوئ الديمقراطية والأوتوقراطية دون محاسنها» فأصبح الخليفة يختار ولى عهده وخليفته ويأخذ له البيعة بنفسه، وغدت الخلافة ملكاً عضوضاً لا يحول دون استبداده غير صراحة الرأى المعروفة عند العرب وحرص المجتمع على نقاء العقيدة حتى أصبحت بما لها من قداسة فى نفوس الناس حرماً لا يمسّه الخليفة ولا يقربه بتعديل، وكان يكفى أن يلوذ العربى بحمى الشريعة ويذكر للخليفة قدرة الله عليه فلا يجد خلاصاً إلّا بالاحتكام إلى الشريعة فى مجلسه العام وإن

كانت صراحة الرأى التى شهدها المجتمع الإسلامى فى عهد الشيخين الأولين قد ذوت إلّا من إثارة ضئيلة لا يخشى منها على الحكم أو على جاه الحاكم بل لعلها كانت من باب ادعاء العدالة والمساواة دونَ الإيمان بها، أو استجابةً لطبيعة البداوة فى نفوس العرب .

لذلك فإننا نستقى روح الإسلام السياسية من جوهر العقيدة ذاتها ومن سنن النبى الكريم وما جرى عليه الخلفاء الراشدون من بعده حرصاً على هذا الجوهر وعلى ذلك السنن الصالح .

أما العقيدة فقد انتظمتها شريعة تعلو إلى درجة التقنين وسنة مأثورة تكتمل بها الشريعة ، وبقدر ما تتصف به الشريعة من كمال التقنين حتى لتتناول التفصيلات الدقيقة من شئون الأسرة والميراث والمعاملات الإقتصادية والعلاقات الاجتماعية فإنها لا تأتى بأية تفاصيل عن نظام الحكم ولا يؤثر عن النبى الكريم أنه استن شيئاً من هذا القبيل أو أوصى بما يكون عليه نظام الدولة من بعده ولكن الشريعة تتضمن مبادئ عامةً تصلح أساساً لنظرية سياسية فى الإسلام ولقيام دولة إسلامية خالصة ، وكانت قيادة النبى للجماعة الإسلامية الأولى فى المدينة ثم فى الجزيرة العربية سنّةً أثيرة لكل من قام على أمور هذه الجماعة من بعده فإنه ليسوس الأمور بروح الإسلام ويواجه ما يجد بأصالة القائد وقدرة الزعيم .

وقد قام المجتمع الإسلامى متكاملاً منذ البداية وعلى نظام دنيوى خالص لم يكن وحياً من عند الله ولم تنص عليه قاعدة دينية حتى لا تكون إلزاماً للناس من بعده أو أساساً لقيام دولة دينية يجمد فيها نظام الحكم أو دستور الدولة أو تقف بالفكر عند حدود ملزمة تقعد بالجامدين عن التطور وفصل بذلك بين الدين والدولة منذ البداية .

ولكن الإسلام وضع من القواعد ما تستقيم به الحياة على أى نمط سوىٍّ لا يبغى من ذلك غير خير الحياة ، وخير الإنسان ، وأوّل ما نستشفه من تلك القواعد صفاء جوهرها وصدقه وأنها تبغى توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية وأنها أوفت بهما على الذروة من جلال الحق وتقديس العدالة .

ومن هاتين البغيتين : توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية ، نستطيع أن نتبين جوهر النظرية السياسية فى الإسلام ، ونستطيع أن نلمس الشكل الذى يمكن أن تقوم عليه الدولة الإسلامية .

وقد قامت الدولة الإسلامية فى البداية على سنن واضح من شريعة الإسلام وأحكامه ، فإذا كان ما يهتدى به فى أمر جديد فمردّه إلى روح الإسلام ، ولم تترك الشريعة ولا السنّة من أمور الحياة الدنيا فضلاً عن الحياة الآخرة ما يعجم على الإنسان ، فإن أغفلتا التفصيل فى بعضها فقد وضعتا المبادئ والأسس لكل شى وحددتاها تحديداً واضحاً فى السلم والحرب

وفى شكل الأمة وطبيعتها ونظامها الإجتماعى وعلاقتها بغيرها من الأمم وعلاقة الفرد فيها بالفرد وبالمجتمع، وواجب الفرد على المجتمع، وواجب المجتمع على الفرد، وكل ما تبغيانه للحياة الدنيا إقامة مجتمع يشمل البشرية جميعاً يوقر الحياة ويعلى من كرامة الإنسان، وهى ما نصل منها إلى تحديد جوهر السياسة والحكم فى الإسلام، فالإسلام وهى الكلمة الأولى التى تطالعنا بها الدعوة تعنى السلام وفى أصل معناها - كما يقول سيد أمير على فى روح الإسلام - «الطمأنينة والسكون وأداء الواجب وقضاء الدين والصلح، وبمعناها المجازى تعنى انقياد العبد لربه، والإذعان له، والاسم المشتق من هذه الكلمة يفيد معنى السلام والتحية والسلام والنجاة».

وليس هناك ما يؤدى إلى توقير الحياة أكثر من السلام، فالسلام نقيض الحرب ونقيض العنف، ونقيض الألم، وهو صنو الرحمة والتواصل والطمأنينة، فإذا كان الإسلام قد شرع الحرب فدفاعاً عن النفس وذوداً عن العقيدة، ففى سورة البقرة: (وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين[١٥]) وفيها (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله[١٦]) وفى سورة الأنفال: (وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكّل على الله[١٧]) وفى سورة النساء: (فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً[١٨]) وفى سورة النحل: (وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين[١٩]) فشرعة الحرب فى الإسلام هى شرعة الحرب الدفاعية، لا تقر العدوان وتنهى عنه، وإذ تنهى عنه فلأن الحياة البشرية فى الإسلام مصونة؛ ولأن الدم البشرى لا يسفك إلا لغاية أسمى وفضل أجل، أما أن يسفك بغياً وعدواناً فهو الإثم ما بعده إثم، إثم حرمه الإسلام ونهى عن ارتكابه أشدّ النهى يجزى صاحبه بما اقترف بمثل ما اقترف، فالنهى حاسم جازم فى قوله تعالى: (ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلّا بالحق[٢٠]) والجزاء واضح فى بيانه سبحانه وتعالى: (ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب[٢١]) وأبان جلّ وعلا أوجه القصاص فى القتلى فقال تعالى: (يأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى، الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى

---

(١٥) البقرة : ١٩٠.
(١٦) البقرة : ١٩٤.
(١٧) الأنفال : ٦١.
(١٨) النساء : ٩٠.
(١٩) النحل : ١٢٦.
(٢٠) الأنعام : ١٥١.
(٢١) البقرة : ١٧٩.

بالأنثى، فمن عفى له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف، وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربّكم ورحمة، فمن اعتدى بعد ذلك فله عذابٌ أليم[٢٢]). كما أبان عن القصاص فى الأعضاء وأنه شريعة النبيين فقال سبحانه وتعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس، والعين بالعين، والأنف بالأنف، والأذن بالأذن، والسن بالسن، والجروح قصاص، فمن تصدّق به فهو كفارةٌ له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون[٢٣]).

والقتل فى شرعة الإسلام جريمة ضدّ المجتمع بأسره فمن قتل نفساً فكمن قتل الأنفس جميعاً، وأصبح على الجماعة الإنسانية أن تقتص للقتيل وتوقع العقاب على القاتل، ففى قوله تعالى: (من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً[٢٤]) وما من دم يذهب هدراً فى الإسلام فإذا قتل قتيل ولم يعرف قاتله جىء إلى المكان الذى قتل فى زمامه، واختير من أهله خمسون رجلاً ممن لهم بالمكان وأحواله خبرة ومعرفة ليدلوا على القاتل أو يقسموا أنهم ما قتلوه ولا يعرفون له قاتلاً فإذا أقسموا وجبت الدية على أصحاب المكان لأنهم مسئولون عما يقع فى زمامهم من جرائم، والدية واجبة فى القتل الخطأ على القاتل فإن عجز فعلى أسرته فإن عجزت فعلى بيت المال.

والقصاص أدعى إلى توقير الحياة البشرية لأنه أصون للحياة البشرية وفيه يتساوى *الناس جميعاً الكبير والصغير والغنى والفقير والقوى والضعيف والأمير والصعلوك*، فمما يؤثر عنه عليه الصلاة والسلام قوله: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»، كما أنه أصون للنظام الاجتماعى فحيث تجب الرحمة فهى الرحمة التى تعم ولا تخص، ومن قوله عليه الصلاة والسلام: « من لا يرحم لا يرحم » ومن الرحمة بالمجتمع أن تقف غرائز الشر فلا تتجاوز عقالها إلى الإضرار بالنفس أو بالمجتمع، وليس أردع للشر من القصاص فإنه أصون للمجتمع وحقوقه ولحرية الفرد وواجباته، فالنزعات الشريرة إذا انطلقت من عقالها دون رادع أصبحت دماراً على المجتمع الذى تسوده وخطراً على الحرية والعدالة بما ركب فى الإنسان من أنانية وأثرة تدفعانه إلى الاغتصاب والعدوان، والعقوبات الزاجرة وحدها هى التى تقر موازين العدالة وتقمع نزعات الشر والعدوان من أن تنال الحياة بضر أو حقوق الفرد بنقص أو نظام المجتمع بخلل وهى التى تكفل للحياة الاجتماعية الأمن والاستقرار والسلامة.

---

(٢٢) البقرة: ١٧٨.
(٢٣) المائدة: ٤٥.
(٢٤) المائدة: ٣٢.

لذا أقامت الشريعة حدوداً زاجرةً على بعض الجرائم التى تهدد البناء الاجتماعى وخصتها وحدها بعقوبات معينة وهى جرائم السرقة والزنا والقذف وقطع الطريق، فعقوبة السرقة قطع اليد كما فى قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله، والله عزيز حكيم . فمن تاب من بعد ظلمه، وأصلح فإن الله يتوب عليه، إن الله غفور رحيم[٢٥]) وعقوبة الزنا بنص القرآن مائة جلدة، ففى قوله تعالى: (الزانية والزانى فاجلدوا كلّ واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين[٢٦]) وأما قذف المحصنات والمحصنين فعقابه ثمانون جلدة، وفى قوله تعالى: (والذين يرمون المحصنات، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدةً، ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً، وأولئك هم الفاسقون . إلّا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإنّ الله غفور رحيم[٢٧]) وأخطر هذه الجرائم وأشدها عقوبة: قطع الطريق والإفساد فى الأرض وعقوبتها القتل والصلب أو القتل فقط أو قطع الأيدى والأرجل من خلاف، كما فى قولة تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون فى الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلّبوا أو تقطّع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزىٌ فى الدنيا، ولهم فى الآخرة عذاب عظيم. إلّا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم، فاعلموا أن الله غفور رحيم[٢٨]).

وهذه العقوبات هى وحدها التى قدرها القرآن، وأما غيرها من العقوبات الإسلامية فمما قدرته السنّة كعقوبة الخمر أو ما لم يدخل فى تقديرها وتركت لتقدير ولى الأمر وتسمى تعزيراً، ونرى أن الجرائم التى تهدد البناء الاجتماعى للأمة وتجور على حقوق الفرد وتهدد أمنه وحقه فى التملك هى التى قدر القرآن زواجرها من العقوبات الرادعة حفاظاً على الكليات الخمس التى عنى الإسلام بالمحافظة عليها وهى النفس والدين والمال والنسل والعقل وهى جميعاً مما يتصل بتوقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية وجعل فيها شفاءً للمجنى عليه من شر الترة وحنق المظلوم وتعويضاً عادلاً عما يقع عليه من أذى وردعاً لذوى النفوس الشريرة من الجهر بالمعصية والإيغال فيها.

ومما يعلى من شأن الحياة وكرامة البشر أن تقوم السياسة على أسس ثابتة من العلاقة بين الحاكم والمحكوم وهى أسس ترقى إلى درجة الإلزام وإن لم يشر الإسلام إلى نوع التنظيم

---

(٢٥) المائدة : ٣٨- ٣٩.

(٢٦) النور : ٢.

(٢٧) النور : ٤- ٥.

(٢٨) المائدة : ٣٣- ٣٤.

السياسي أو الإداري الذي تقوم عليه، فلأنه لم يشأ أن يلزم الناس بنظام ثابت لا تجوز مخالفته حتى لا يكون حجةً من بعد، فالنظم تتغير وفقاً للزمان والمكان أما الروح التي تحكم هذه النظم فهي الباقية وهي الملزمة، وهي الروح التي تقوم عليها الفلسفات السياسية في كل العصور على اختلاف تنظيماتها إذ لا يختلف عليها إنسان لأنها تنشد خير الإنسان وصالح الجماعة الإنسانية .

وتتمثل روح الإسلام السياسية في العدل والشورى والحرية فالعدل أساس الجزاء في العلاقة بين الحاكم والمحكوم والشورى سياج العدل في الجماعة السياسية وضمان العمل لصالح الجماعة، وهي أساس الديمقراطية في المصطلح السياسي، والحرية هي حرية الرأي وحرية العقيدة وتحرر العقل من الوهم والخرافة.

وقد أمر الله بالعدل وإلزام الناس به حكاماً ومحكومين ففي قوله تعالى : (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي، يعظكم لعلكم تذكرون[٢٩]) كما أمر بالشورى وألزم بها الجماعةالسياسية أو أية جماعة تقوم على عمل وتضطلع به فلا يستأثر فرد دونها برأي أو يستبدّ فيها بعمل، ففي قوله جلّ شأنه : (وأمرهم شورى بينهم[٣٠]) وقوله سبحانه وتعالى : (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله[٣١]).

وأما الحرية فهي شريعة الإسلام الكبرى، وهي حرية العقل وحرية الضمير وحرية الإرادة، فأما حرية العقل فقد جاء الإسلام وهو يخاطب العقل ويحث الناس على التأمل والتفكير ولم يكن للنبي من معجزة كمعجزات من سبق من الأنبياء إلّا مخاطبته العقل والمنطق، ولم ينتشر الإسلام على مشافر السيوف وسلطان الدولة، على خلاف ما يذهب إليه مؤرخو الغرب من اعتبار الفتوح الإسلامية أساساً وسبباً في نشر العقيدة، فقد انتشر الإسلام أكثر ما انتشر على يد التجار والنازحين العرب وفي بقاع لم يصل إليها غزاة المسلمين ولم يكن من هؤلاء التجار والنازحين العرب دعاة للإسلام كدعاة المسيحية، ولكنهم حيثما أقاموا كانت عقيدتهم تجذب إليها غيرهم، وإن ردّ « توماس أرنولد» هذه الجاذبية إلى حماس المسلم الفرد في الدعوة لدينه، وإن كنا نرى حتى بإستنادنا إلى ما ذكره توماس أرنولد من وقائع في هذا الصدد، أن القدوة والجاذبية ثم تمسك المسلم بعقيدته كانت وحدها دون الدعوة المباشرة سبباً في اعتناق الإسلام أو التحول عن الأديان الأخرى إليه، فبساطة

---

(٢٩) النحل : ٩٠.

(٣٠) الشورى : ٣٨.

(٣١) آل عمران ١٥٩.

العقيدة ثم اتفاقها مع العقل والمنطق هما اللذان يجذبان الناس إليها، ويؤيد «مونتيه» هذا الرأى - وقد استشهد به توماس أرنولد - فيقول: «الإسلام فى جوهره دين عقلى بكلّ ما تحمل هذه الكلمة من معناها اللفظى والتاريخى.. وكل ما لدينا من شواهد يدلّ على أنه عقيدة قامت على أساس العقل والمنطق».

وأما حرية الضمير فإن الإسلام لم يضع قيوداً على الضمير الإنسانى تحول بينه وبين التقدم والانطلاق، فصلة المرء بخالقه صله مباشرة لا تحكمها وساطة أو طقوس كهنوتية وهى صلة يحكمها الضمير ويحكمها قانون الأخلاق، وهو قانون مرن يوائم النفس الإنسانية ويساير التقدم فى مختلف البيئات وفى شتى الأزمنة والعصور ،قوامه الكرامة الإنسانية أوّلا واتساع النظر والتسامح ثانياً، فالكرامة الإنسانية دعامة السلوك الإنسانى، واتساع النظر والتسامح تسليم بأن الإنسان لا تحكمه العصمة كما يحكمه الضمير فالنفس البشرية أمارّة بالسوء وفضيلة الإنسان فى قهر ما يسىء به إلى نفسه وما يسىء به إلى الآخرين وأمرها متروك إلى ضميره فما كان من النوايا فعلمه عند علام الغيوب وما كان من أعماله فظاهرة يعلمها الله ويعلمها الناس، وقد يكون من الأعمال ما لايدريه غير الله إذ يتخفى الإنسان أو تواتيه الظروف بالتخفى ولكن تبقى عين الله ترقبه .

وحرية الضمير فى الإسلام ألّا يرى الإنسان إلّا ما يؤمن به ولا يقول إلّا ما يعتقد أنه الحق فلا مداجاة ولا نفاق فى الإسلام وما من إنسان إلّا ويحمل وزر نفسه، ولا تزر وازرة وزر أخرى، وكان المسلم على عهد النبى وعلى عهد خلفائه الراشدين لا يرى حرجاً أو عنتاً فى مصارحة أولى الأمر أو مساءلتهم مما رواه التاريخ وسجله المؤرخون فى هذا الصدد.

وأما حرية الإنسان فليس عليها من حدود أو قيود إلا ما نهت عنه الشريعة مما يضر بالنفس أو المال أو يفسد حال الجماعة الإنسانية، وليست الشريعة تعاليم غيبية يجمد أمامها أو يقصر دون إدراكها الفكر فهى توائم بين حرية الإرادة وحرية العقل، ومشيئة الإنسان فيها وليدة العقل والإدراك، وفيها ما يحض على التفكير ويدعو إليه، وما ضرب الله الأمثال للناس إلّا ليدعوهم إلى التفكير، وما يبين لهم الآيات إلّا ليتأملوا ويتفكروا، ففى قوله تعالى: (يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) ومنه (كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون) و(إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) و(تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون) ومن عبارات القرآن :أفلا يعقلون ؟ أفلا يتفكرون ؟ أفلا يتدبرون ؟ أفلا يبصرون أليس منكم رجل رشيد ؟ أفلاتتذكرون ؟ ما يطلق حرية التفكير والتأمل، فلا حرية للإنسان بدون حرية للتفكير، فحرية التفكير قرين حرية الرأى، فإذا قال تعالى: (وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة) فإنه جلّ شأنه يردفها بقوله تعالى: (ولا تنس نصيبك من الدنيا) فللإنسان

من حرية الرأى فى الإسلام ما تطيب به حياته وحياة الآخرين فى حرية لا يردّها أى عائق إلّا ما يشين الخلق ويسيء إلى النفس والمال ويضر بالآخرين، ولا نجد دستوراً من الدساتير الحديثة على السواء قد نظم هذه الحرية كما نظمتها الشريعة الإسلامية فلم تضع عليها من القيود ما يشلّها أو يقف دونها إلّا ما نهى عنه الإسلام من منكر أو فساد وهى حرية ترمى فى النهاية إلى توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية .

المجتمع والدولة في الإسلام

المجتمع ونشأة الدولة - من الجاهلية إلى الإسلام

البداية - دولة المدينة - المجتمع الإسلامي

التحول الجديد - الأمة والدولة

الأمة الإسلامية - الدولة الإسلامية

المجتمع ونشأة الدولة

الدولة ظاهرة ضرورية للاجتماع البشرى، تحتل الذروة على الدوام وفى كل العصور فى بنائه الاجتماعى، فحينما يتكامل بناء اجتماعى تنشأ الدولةلتنظم شئون الأفراد وتحكم علاقاتهم بعضهم ببعض وعلاقاتهم بالمجتمعات الأخرى المماثلة.

والدولة لا تنشأ فى فراغ وإنما تقوم لتباشر حقها فى السيادة وما تفرضه لها السيادة من ممارسة السلطة على جميع الهيئات والأفراد الخاضعين لها، وهى بهذا المعنى إرادة تعلو بحكم القانون على كلّ إرادة أخرى ملزمة لكل الأفراد القاطنين فى أرضها لذلك نصف الدولة بأنها نظام قانونى .

إلّا أن لهذا النظام الذى نصفه بأنه قانونى بحت جانبه الفلسفى، فسلطة الدولة والقانون الذى يكفل لها ممارسة السلطة يستمدان قوتها فى الدولة الحديثة من التوفيق بين الرغبات والمطالب المتناقضة للرعايا والهيئات التى تحكمها، وإن قامت الدولة فى عصور من التاريخ وما زالت إلى زمننا هذا أداةً لتحقيق إرادة القابضين على السلطة وإن كانت مناقضة لرغبات المجموع إلّا أن مثل هذه الدولة لا تمثل المثل السياسية للمجموع، فالأصل فى قيام الدولة الحديثة هو العمل على إشباع مطالب المجموع وحمايته وتنظيمه بما يكفل الأمن والرخاء لكل الأفراد والهيئات، وبما يضمن العدالة والمساواة بين الجميع وهى بغية الدولة التى يقوم عليها كيانها الاجتماعى فى كل العصور .

وحتى نتبين طبيعة الدولة لابدّ وأن نتبين طبيعة المجتمع الذى قامت به وعليه ، وحتى نتبين طبيعة المجتمع لابدّ وأن نتبين طبيعة القوانين التى تحكمه سواء كان مصدرها العرف أو العقيدة أو التنظيم الاجتماعى ، وقد يسبق العرف أو العقيدة أو التنظيم الاجتماعى ، قيام الدولة ولكن التنظيم الاجتماعى غالباً ما يقوم على القوانين التى تسنها الدولة لحماية تنظيمها السياسى مما يجعل التشريع بعيداً عن إرادة المجموع ، فإذا كانت القوانين ممثلةً لإرادة المجموع فإنها غالبًا ماتقوم لحماية التنظيم الاجتماعى والمبادئ الأخلاقية التى يدين بها المجموع ، قبل أن تكون لحماية التنظيم السياسى للدولة ، وتصبح حماية التنظيم السياسى لاحقةً على حماية التنظيم الاجتماعى ويحقق المجتمع غايته من قيام الدولة التى ينشدها لحمايته ، ويصبح كيان الدولة مماثلًا لكيان المجتمع ، فإيمان الناس بالقوانين التى تسنّها الدولة يستمدّ قوته من التماثل بين ما يقع فى تفكيرهم وما تلزمهم الدولة بطاعته فطالما كانت القوانين مماثلةً لنوع تفكيرهم كانت هيمنتها عليهم أكبر والخروج عليها أقل ،

فقوانين حمورابي تستمدّ قوتها من أصلها الإلهي كشريعة موسى على السواء، فبقدر إيمان الناس بآلهة حمورابي بقدر إيمانهم بشجاعته وطاعتهم لشريعته، وبقدر ما يكون الإيمان بما جاء به موسى من عند الله بقدر ما تكون الطاعة لأوامره ونواهيه، ولم يكن الفراعنة طغاة بقدر ما كانوا آلهة مطاعين يستمدون إرادتهم من إيمان الجماعة بهم، وكان سولون يفخر بقوانينه لأنها حققت التماثل بين الفقير والغني أو بمعنى آخر التوافق بين ما هو كائن وما يجب أن يكون.

والأصل في طبيعة الدولة بوصفها نظاماً قانونياً أنها تحقق التماثل والاتساق بينها وبين رعاياها أو بينها وبين المجتمع الذي تديره، فإذا لم تحقق التماثل والاتساق كان في وضعها بعض الشذوذ كأن تقوم لإيثار طبقة على آخرى أو لحماية طبقة تستأثر بالسلطة والثروة وتستعبد بقية الرعية لمصلحة هذه الطبقة الأثيرة.

وينبع التماثل والاتساق في طبيعة الدولة من تماثلها مع المجتمع الذي تديره وتمثيلها له، بمعنى أنها تقوم لحماية تقاليده وعقائده وكيانه الاجتماعي والسياسي.

والأصل في قيام الدولة وجود جماعة إنسانية، فهذه الجماعة الإنسانية إذ يتكامل كيانها الاجتماعي سرعان ما تخضع لنوع من التنظيم السياسي وتتحول إلى جماعة سياسية وعادةً ما يقوم هذا التنظيم السياسي على القهر أو الرضا ولكنه في الحالتين يذعن للسلطة التي تحكم الجماعة وتدير شئونها، فإذا قامت على القهر التبس الحكم بالاستبداد وإذا قامت على الرضا لم يعد الحكم إدارة شئون المحكومين وتنظيمها.

إلّا أن هذا لا يعني قيام الدولة ولا يعدو كونه نظاماً للحكم، فالحكومة ظاهرة أصيلة في الجماعة السياسية لأنها ممارسة السلطة، ولا نتصور قيام جماعة سياسية دون حكومة تمارس سلطة الحكم فيها، أما الدولة فصورة من صور الجماعة السياسية، فشيخ القبيلة يمارس سلطة الحكم في القبيلة وله من السلطات والحقوق ما يفصلها الشاعر العربي بقوله:

لك المرباع فينا والصفايا وحكمك والنشيطة والفضول

ولكن هذا لا يعني قيام الدولة، فللدولة أركانها الأساسية التي تقوم عليها وهي الوطن والمواطن والحكومة، فذا قامت الدولة وهي كيان سياسي مستقل تمثلت حق السيادة ومن هذا الحق تستمد الحكومة حقها في السلطة، فالدولة شخصية معنوية باقية دائمة طالما ظلت تتمتع بحقوق السيادة فلا تخضع لأية سلطة خارجية أخرى.

أما الحكومة فصورة مادية تتمثل في الأعضاء الذين يمارسون السلطة، ولا يعني إدماج سلطة الحكم في شخص الحاكم - كما يذهب بعض الفقهاء - زوال الدولة، فالدولة قائمة في الحالين سواء تمثل الحاكم سلطة الدولة أو تم الفصل بين مصدر السلطة والحكومة، فإن زوال

الحاكم لا يعنى زوال الدولة أو فناءها ، فالسلطة لا تنشأ فى فراغ وإنما تقوم دائماً على القوى المادية للجماعة السياسية التى تدين لها ، والحاكم مهما تمثل السلطة فإن غيره سيحتل مكانه عند زواله أما شخصية الدولة فباقية مستمرة ما بقيت أركانها سليمة ، فإذا اعتدى غاز على أرض دولة واحتلها وأضافها إلى أملاكه فقدت الدولة ركنين من أركانها الأساسية وهما الوطن والإرادة الحرة المستقلة ، وإذا تشتت الشعب لم يعُد للدولة كيان ما وإن كان من المحتمل أن تقوم مكانها دولة أخرى بقيام جماعة سياسية جديدة .

ولا يعنى قيام جماعة سياسية جديدة فناء الجماعة القديمة أو زوالها وإنما يعنى أن الجماعة القديمة قد فقدت كيانها السياسى وسلمت بالسلطة لجماعة جديدة سرعان ما تدمج الجماعة القديمة فى إطارها ، فسقوط القيصرية فى روسيا لا يعنى زوال الدولة وإنما يعنى زوال شكل من أشكال الدولة وحلول شكل آخر محله ممثلاً للجماعة الشيوعية التى استولت على الحكم وغدت مصدر السلطة تمارسها على اتباعها وعلى غير اتباعها ممن لا يدينون بالشيوعية ، ولا يعنى اختفاء الإرادة الشعبية أو ضمورها اختفاء الدولة كما يذهب بعض الفقهاء الذين يؤكدون الفصل بين السيادة والسلطة شرطاً لقيام الدولة أو يرون أن السلطة يجب أن تقوم على الإرادة العامة أو إرادة المجموع حتى تقوم الدولة ، فالدولة قائمة سواء تمثل الحاكم حقى السيادة والسلطة كما حدث فى ألمانيا النازية أو كان الحاكم فرداً مطلق الإرادة ولا يهدم كيان الدولة غير خضوعها لسلطة خارجية .

وقد تتغير طبيعة المجتمع فتقوم الدولة على مثلُ وتقاليد جديدة تنبع من طبيعة المجتمع الجديد فحين تحولت الإمبراطورية الرومانية من الوثنية إلى المسيحية على يد قسطنطين لم يتغير الشكل العام للدولة ، وبقيت الدولة قائمةً ولكن طبيعة المجتمع هى التى تغيرت باعتناقه للمسيحية ، وقيام مثل وتقاليد جديدة غير المثل والتقاليد الوثنية القديمة .

وليست الدولة شرطاً لقيام الجماعة السياسية ، ولكن طبيعة الجماعة السياسية هى التى تقتضى قيام الدولة ، فالدولة كما يرى ، هارولد لاسكى « هى ذروة البناء الاجتماعى الحديث » ونضيف إلى ذلك أنهاذروة البناء الاجتماعى فى كل عصر ، فهى – كما يقول – « وسيلة لتنظيم سلوك الناس وأى تأمل لطبيعتها يجد أنها وسيلة لفرض قواعد من السلوك يجب أن تنتظم حياة الناس جميعاً وفقاً لما تسنه من قوانين واجبة الطاعة ، ومن حقها أن تلجأ إلى الإكراه لتكفل طاعتها » .

وتؤكد بعض النظريات السياسية عدم حاجة الجماعة الإنسانية إلى الدولة وترى الماركسية أنها وسيلة للقمع والإكراه لصالح البرجوازية المعاصرة كما كانت وسيلةً للقمع والإكراه لسيطرة الإقطاع فى المجتمع الإقطاعى ، فإذا كان ثمة ضرورة للدولة فهى دولة

البروليتاريا، التى تقوم على دكتاتورية الطبقة العاملة أو ما تسميها البروليتاريا، وهى صورة موقوتة بالقضاء على كل آثار البرجوازية وعلى كل نزعة طبقية قد تنتهى بالسيطرة على الجماعة الإنسانية واستغلالها لصالحها.

والمجتمع الإنسانى هو الأساس فى الاجتماع البشرى وليست الدولة، فإذا بدت ضرورتها للمجتمع فإن أخلاقيات المجتمع وسلوكه وعلاقات أفراده بعضها ببعض هى التى تحتمها، وعلى هذا الأساس أقامت الماركسية «نظرية فناء الدولة» فحين يصفو المجتمع من شوائب الأثرة والاستغلال ويعيش الناس فى سلام دائم ومساواة حقيقية وتزول حوافز المنفعة وتكتمل حاجيات الفرد الاقتصادية تصبح الدولة وليس للمجتمع حاجة إليها فتذوى على حدّ قول «لينين» وتخلى مكانها لمجتمع حرّ من الجمعيات الاختيارية تقوم لإنجاز الأعمال العامة.

فالدولة إذن وسيلة وليست غاية فى ذاتها، وحين تقوم تتحدد بالتالى الغاية التى تقوم لها أو الهدف من قيامها، وتتحدد تلك الغاية أو ذلك الهدف فى الفكر الذى يحكم عقول من أقاموها، وبمعنى أكثر تحديداً ما يحكم أصحابها من مثل ومعتقدات وعلاقات إنسانية أو اجتماعية تتحوّل على يد المشرع إلى قوانين ونظم هى ما يعبر عنها أحياناً أو غالباً بدستور الدولة، وهو ما يحقق الخير العام فى نظر أصحابه وهو خير الكافة. الذين يكونون الجماعة السياسية للدولة، وإن لم تخل الدولة أحياناً وفى فترات عديدة فى التاريخ من قيامها على فكرة الخير الخاص أو خير جماعة معينة هى التى تحكم لصالحها وتسخر الجماعة السياسية أو الجماعة التى تحكمها لتحقيق ما تبتغيه من خير لنفسها أو تحقيق مصلحتها الذاتية، وقد اقترن الخير العام بالخير الخاص إذ لا يتسنى أن يكون الخير الخاص وحده هو غاية الدولة وهدفها فى العصر الحديث - وإلا كان مصيرها الانهيار والفشل.

وحين تحولت الدولة الرومانية إلى المسيحية ارتبطت بتحقيق الخير العام للمسيحية حتى غدت المسيحية على مدى الزمن وهى التى تحكم العالم الرومانى الفسيح، وأصبحت دولة لاهوتية، تقوم على تحقيق الخير الخاص لطبقة رجال الدين والخير العام للمجتمع المسيحى كما يراه رجال الدين، وإن لم يؤثر عن التعاليم المسيحية ما يربط بين الدين والدولة كما لا يؤثر عن الشريعة الإسلامية مثل ذلك.

فإذا كانت الشريعة الإسلامية لا تتضمن ما يوجب قيام الدولة ولم تعرض لتنظيم معين يمكن أن تقوم عليه ولم يؤثر عن النبى ﷺ أنه أوصى بذلك أو بما يشبه ذلك، ولم يستخلف من يقوم بعده على شئون الجماعة الإسلامية، فلأن الدولة ليست شرطاً لقيام الجماعة الإسلامية فالأساس الذى يقوم عليه المجتمع الإسلامى أوّلاً وأخيراً هو الشريعة الإسلامية

فإذا نفذت الشريعة دون ما سلطة تصونها وترعاها وتدير المجتمع على أساسها، لم تكن هناك حاجة للدولة، وأصبح أمر الناس شورى بينهم ولعل هذا ما عناه الرسول «أنتم أعلم بشئون دنياكم» ويعنى أن إدارتهم لشئون حياتهم هى من حقهم وحدهم فهم أعرف بها من غيرهم.

والمسئولية فى الإسلام أو فيا جاءت به الشريعة ليست مسئولية الضمير أو القانون - كما قلنا من قبل - وإنما هى مسئولية الإنسان أمام الله وهى مسئولية مباشرة لا تقتضى رسوماً أو وساطة بين العبد وخالقه، فإذا اقتضت لأمر ما ما يحميها أو يصونها فإن المجتمع قادر على ذلك، ما لم يعجز عن ذلك، فإذا عجز أصبحت السلطة واجبة وضرورة، وتبدو الحاجة إلى الدولة التى تحكم السلوك العام للأفراد والمجتمع ملحة، فالدولة فى المجتمع الطبيعى الحر الخالى من نوازع الشر والأثرة ليست واجبة وليست ضرورة وإنما تبدو حتماً إذا اختلت المقاييس الاجتماعية والأخلاقية بين الناس، وقد جاء الإسلام بشريعة لو أطاعها الناس ما كانت هناك ضرورة إلى حدٍّ أو قصاص أو زاجرة من الزواجر، فإذا أقيمت الحدود أو شرع القصاص وكانت الزواجر، فلإقامة حدود الله ولحماية الشريعة التى تنظم حياة المسلمين على الخير، وبدت السلطة، إذا ما عجز المجتمع فى ذاته عن حمايتها واجبة وضرورة وتصبح الدولة أمراً واقعاً وحتماً، وتقوم الدولة حينذاك وتغدو ضرورة لحماية التنظيم الاجتماعى والمبادئ الأخلاقية التى جاء بها الإسلام قبل أن تكون ضرورة لحماية التنظيم السياسى للدولة، وإن غدت - ولما يتخط الإسلام صبحه المشرق - أداة لحماية التنظيم السياسى للدولة قبل أن تكون أداة لحماية التنظيم الاجتماعى والمبادئ الأخلاقية للإسلام.

وقد قامت الدولة الإسلامية كظاهرة ضرورية وليست طبيعية لقيام المجتمع الإسلامى وتأثرت بنموه وتطوره على مدى التاريخ كما تأثرت بالأنظمة السياسية المجاورة لها والسابقة عليها.

وحين نبحث عن نظرية للدولة الإسلامية على ضوء الشريعة، علينا أن نفرق أوّلا بين ما يعرف بالنظرية السياسية، والمذهب السياسى، وكلاهما ضرب من ضروب المعرفة السياسية التى أجملها خبراء اليونسكو فى بحوثهم المنشورة عام ١٩٥٠، فى أربعة ضروب هى:

النظرية السياسية، والنظم السياسية، والأحزاب والرأى العام، والعلاقات الدولية.

وقد يتعذر الفصل بين النظرية السياسية والمذهب السياسى إذ يرتبطان معاً بدراسة الظواهر السياسية وتسجيل أحداثها ولكن النظرية تبقى مرتبطةً بالظاهرة على أساس من

التفسير الموضوعى للعلاقات المتجانسة، بينما لا يقف المذهب السياسى عند حدّ الظاهرة السياسية وتفسير علاقاتها المتجانسة بل يتعداها إلى تقييمها والحكم عليها وفقاً لمُثُلٍ تحكمها أو ترتجيها لتحقيق الخير العام. وهذا هو الفرق بين النظرية والمذهب فى السياسة فالنظرية تتناول الواقع العقلى، والمذهب يتعدى هذا الواقع إلى المثل المنشود.

وحين نبحث عن النظرية السياسية فى الشريعة الإسلامية نقول إنها تتناول ما يترتب على قيام الشريعة فى عالم الواقع على أساس موضوعى، ولكن الشريعة بما جاءت به من أحكام تمثل واقعاً ملزماً، وهنا يتعذر الفصل بين النظرية والمذهب فى استقراء واقع سياسى للشريعة الإسلامية إذا أن المذهب الذى ينشده الفكر السياسى فى الشريعة الإسلامية يكتمل فى واقعها المثالى ولأنه واقع ملزم ومكتمل كان التطابق بين النظرية والمذهب كلاً لا ينفصل، وكانت الشريعة هى التى تقيم المذهب السياسى للدولة وكانت النظرية السياسية للدولة الإسلامية هى التفسير الموضوعى للعلاقات المتجانسة التى تحكمها الشريعة.

فهل كان هذا التطابق فى الواقع التاريخى؟

من الجاهلية إلى الإسلام:

شهد المجتمع العربى فى الجاهلية نوعاً من أنواع الدولة القديمة غاب عن المؤرخين القدامى كما غاب عن المحدثين ممن كان عليهم أن يلتفتوا إليه وأغفله مؤرخو الفكر السياسى فى الغرب لقلة زادهم من التراث العربى، ففى تاريخ اليمن القديم ما يدل على قيام دولة لها حكومتها ولها حضارتها المتميزة، وقام فى مكة ما يشبه نظام دولة المدينة عند اليونان، فإلى قصى جدّ النبى اجتمعت كلمة قريش فى القرن الخامس الميلادى، فأنشأ دار الندوة يجتمع فيها من أهل مكة من بلغ الأربعين تحت إمرته ليتشاوروا فى أمورهم وأمور بلدهم فلم يكن يتم أمر إلا باتفاقهم وأصبحت له إمارة اللواء فلا تعقد راية الحرب إلا بيده والحجابة فلا تفتح أبواب الكعبة ولا يقوم على سدانتها غيره، وسقاية الحاج ورفادته فقد كان من عاداتهم أن يملأوا للحجيج أحواضاً من الماء يحلونها بالتمر والزبيب، كما كانو يقدمون لهم طعاماً على سبيل الضيافة، وكانت تلك مظاهر الرياسة فى مكة، وهو أوّل من فرض الرفادة على بطون قريش جميعاً فتخرج إليه من أموالها كل عام ما يصنع به طعاماً ينال منه من لم يكن ذا سعة ولا زاد من الحاج إذ قال لهم «يا معشر قريش إنكم جيران الله وأهل بيته وأهل حرمه، وإن الحاج ضيف الله وزوار بيته، وهم أحق الأضياف بالكرامة، فاجعلوا لهم طعاماً وشراباً أيام الحج حتى يصدروا عنكم».

وتقاسم رؤساء قريش ما يلى ذلك من أمور السلطة حتى يستوى الأمر بينهم على وفاق. ولا يختلف هذا النظام كثيراً عن مثيله فى دولة المدينة اليونانية، بل إن التكوين الاجتماعى فى الاثنين كان متقارباً فنظام الرق كان قائماً فى مكة كما كان فى أثينا وغيرها من المدن اليونانية، ثم كان المواطن القرشى كالمواطن الأثينى، وكان الأجانب فى المدينتين أغراباً عن المدينة وليس لهم حقوق المواطن وإن كان لهم فى مكة حق الضيافة والرعاية وفقاً للتقاليد العربية.

وحين جاء الإسلام اجتمع على العقيدة السماوية الجديدة أفراد كونوا مجتمعاً أسريًّا فى البداية أساسه التعاطف والتواصل الدينى والأخوّة التى ربط بها الإسلام المسلمين وهى أخوّة ارتقت فى فترة من الفترات إلى أخوّة الدم والعصب، وكان مجتمعاً جديداً فى جوهره وفى طبيعته، وإن ظلت المادة التى نشأ منها كما هى فالبيئة هى البيئة القديمة والناس وثنيو ما قبل الإسلام.

ولكن التغيير كان قويًّا وعميقاً نفذ إلى قلوب الناس وإلى عقولهم فحولهم طرازاً آخر وجعل منهم أفراداً لا يمّتون لذواتهم القديمة بشىء ما وكان هذا بداية لمجتمع سرعان ما نما وامتدّ حتى تكوّنت منه أمة الإسلام وقامت عليه الدولة الإسلامية فى نطاقها الأكبر.

ولم يكن الفكر مواتياً لتقبل الدين الجديد فحسب بل كان مواتياً لتقبل التغيير الاجتماعى والسياسى الذى يتفق والتعاليم الدينية الجديدة، فلم يأت الإسلام على فراغ وإنما نشأ فى بيئة حضارية مواتيه لتقبل الدعوة الجديدة إن تفاوتت فيها درجات الحضارة فقد كانت جميعاً على استعداد لتقبل التغيير الجديد، وما يعنى بجاهلية ما قبل الإسلام لا يعنى البداوة والتخلف بقدر ما يعنى الجهالة الدينية، وإن العرب انتقلوا بالإسلام إلى المعرفة الدينية الصحيحة والإدراك الكامل لحقيقة الوجود وقد يسرى هذا المعنى على أمم لم تدرك حقيقة الإسلام فى الوقت الحاضر، فإذا كانت الجاهلية قد لصقت بالعرب دون غيرهم من الأمم التى اعتنقت الإسلام فلأن العقيدة الإسلامية بعثت أوّل ما بعثت بين العرب فارتبط المعنى بهم وجرى بذلك من بعد، فلم تكن الحياة فى مكة وفى كثير من البقاع العربية على ما يصوره البعض تخلفاً وانحطاطاً، ويكفى أن نقول إن الإسلام قد جاء فى الوقت الذى تفتحت فيه العقول لتقبل عقيدة التوحيد.

فإذا كان الإسلام قد بعث فى مكة وفى الجزيرة العربية دون غيرهما فلأن مكة كانت حاضرة العرب وأن الحياة فيها قد بلغت مستوى من الحضارة لا يقل عن مثيله فى البلاد الأخرى؛ ولأن الجزيرة العربية كانت المكان الملائم لنشأة عقيدة جديدة لا تتعرض لسلطان الدولة فى فارس أو روما ولأنها قد نضجت حضاريًّا وفكريًّا للدعوة الجديدة، حتى

كان من قريش بعد الإسلام – كما يرى نولدكه – من عدّهم بحق من أعظم رجال السياسة والحرب. وعلى غير ما يذهب إليه «رينان» فى إنكاره لحضارة عربية قبل الإسلام يرى «جوستاف لوبون» فساد رأى رينان، ويقول: «إن جهلنا لماضى العرب لا يعنى إنكاره، فليس لحضارة أن تبلغ هذه الدرجة الرفيعة من التطور ما لم تتهيأ له فى بطء وتصعد إليه درجات فى سلم التطور وما من حضارة راقية على مسرح التاريخ إلا وكانت ثمرة ماض طويل، يكفى لتمثلها أن نذكر أنه كان للعرب قبل ظهور محمد آداب ناضجة ولغة رفيعة وأنهم كانوا على صلات تجارية بأرقى أمم العالم القديمة. فاستطاعوا فى أقل من مائة عام أن يقيموا حضارةً من أبدع ما عرف التاريخ».

ولا ريب أن العرب قد عرفوا أنظمة شتى للحكم من الحكم الأبوى الممثل فى شيخ القبيلة إلى الحكم الملكى الأوتوقراطى كما كان فى اليمن إلى الحكومة الشورية على غرار ما كان فى مكة فإذا أتيح للعرب بظهور الإسلام وانتشاره أن يقيموا دولةً ويبدعوا نظاماً للحكم فلأنهم قد تمرسوا بالقدرة عليهما من قبل، وما كان الإسلام إلا هادياً ومرشداً لما يجب أن تكون عليه أمتهم وما يجب أن تقوم عليه حكومة تسوس أمورهم.

وقد اكتمل البناء الاجتماعى للعرب قبل أن يكتمل بناؤهم السياسى فغدوا يتكلمون لغةً واحدةً وإذا تجاهلنا الفروق بين الحضر والبادية رأينا مثلهم الاجتماعية والدينية – إلا من اعتنق المسيحية أو اليهودية منهم – لا تختلف كثيراً، فالنجدة والكرم والشجاعة من حميد الخلق، والميسر ووأد البنات من نقائصه، كانت خلالهم جميعاً على اختلاف قبائلهم، كما عمتهم الوثنية وعلى اختلاف أصنامهم وأوثانهم وأنصابهم كانوا يتجهون إلى هبل رب الأرباب عندهم كما كان زيوس عند اليونان وكما كان جبل الأوليمب مقام زيوس، فقد كانت الكعبة مقر هبل ومقامه إليها تشدّ المطايا وتشخص الأبصار من كل بلاد العرب فاعتزت بها مكة وعزت. وكان الشعر عندهم كما كان الشعر عند اليونان ملحمة أمجادهم وعظمائهم وكان منزع حكمتهم وأمثالهم تعلو به أقدارهم وتتأصل بروايته مفاخرهم، ولكنهم ظلوا قبائل وشيعاً ولم يكونوا جماعة سياسية إلا فى ظل الإسلام.

وبدأت هذه الجماعة السياسية صغيرةً ثم أخذت تنمو وتكبر وتتسع حتى وسعت الجزيرة العربية ثم وسعت عالم الإسلام الكبير ولم تعد تمثل العرب وحدهم بل أخذت تتمثل فيهم أمماً وأجناساً غير العرب دانوا جميعاً لهذه الجماعة السياسية الأولى وغذوها بنظمهم كما غذتهم بمبادئها وتعاليمها الجديدة.

البداية :

وقامت هذه الجماعة السياسية الأولى فى المدينة عربيةً خالصةً لم تأخذ شكل الدولة وإن كانت قريبةً مما نسميه دولة المدينة بحكم ما جرت عليه فى إدارة شئونها فى السلم وفى الحرب ، وكانت بسيطةً فى نظامها بساطة الدين الذى استوحته هذا التنظيم والتزمت بتعاليمه ، وكان قيامها نتيجةً حتميةً لقيام مجتمع جديد مخالف تماماً لكل ما كانت عليه المجتمعات السابقة ولم يعد لأفراده صلة تربطهم بحياتهم الأولى أو بما كانوا عليه قبل الإسلام ، فقد كان على هذه الجماعة أن تدير شئون حياتها وكان عليها أن تحكم أمورها بما يتفق وتعاليم الدين الجديد ، فأما شئون الحياة فقد تركها لهم النبى فهم أعلم بشئون دنياهم وأما ما يمس الدين فمردهّ إلى الشريعة .

ولم تقصد هذه الجماعة الصغيرة التى اعتنقت الإسلام أن تكون جماعة سياسية وإنما اقتضاها وضعها الجديد فى المدينة أن تكون لها هذه الصفة ولم تكن هناك سلطة بالمعنى المعروف للسلطة وإنما كانت هناك سلطة الضمير ومسئولية الفرد قِبَل الخالق ثم رقابة المجتمع ، وكانت مسئولية الفرد قبل الخالق أقوى من رقابة المجتمع فقد كان لكل امرئ وازع من نفسه يحمله إذا ما ارتكب وزراً أن ينشد المعرفة فقد يرتكب الوزر وهو لا يدرى أن الإسلام قد نهى عنه ، وكانت القدوة خيراً من الرقابة ، وهى فى ذاتها أثر من آثار الوازع النفسى والخلقى وهما مما يندّ عن مسئولية الفرد قبل الخالق وهى مسئولية مبعثها الإيمان الروحى والاقتناع العقلى .

فمن حديثه عليه الصلاة والسلام « إن الحلال بيّن والحرام بيّن ، وبين ذلك أمور مشتبهات ، لا يدرى كثير من الناس أمن الحلال هى أم من الحرام ، فمن تركها استبراءً لعرضه ودينه فقد سلم ، ومن واقع شيئاً منها يوشك أن يواقع الحرام كما أنه من يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه ، ألا وإن لكل ملك حمى ، ألا وإن حمى الله محارمه » فإذا وقع الوزر على بينة أقيم الحدّ ووجب القصاص بما أوجبت الشريعة ، وفى مثل هذا المجتمع الصغير تكون السلطة جميعاً فى يد قائد الجماعة أوراعيها ، ولكنها ليست سلطةً مطلقةً وإنما هى سلطة تحكمها الشريعة كما يحكمها رأى الجماعة فإذا رأت الجماعة رأياً لا يتفق وأحكام الشريعة ، علت الشريعة على رأى الجماعة ، ولا تكون مخالفة الجماعة لأحكام الشريعة إلا من قبيل التجاوز لا من قبيل الإنكار أو خرقاً للدين ، كما كان من شفاعة أسامة بن زيد لفاطمة المخزومية فقد أقيم عليها الحدّ حفاظاً على الشريعة وهى القانون الذى يحكم هذه الجماعة الإسلامية والذى سيحكم أمة الإسلام من بعد .

وكان القرآن والسنّة مصدر الشريعة، والقرآن وحى نزل به الروح الأمين على قلب النبى بلاغاً للناس، والسنّة ما أثر عن النبى من قول أو فعل فهى بيان القرآن الكريم وتبليغ للرسالة وتفصيل لأصول الشريعة فالمأثور عنه عليه الصلاة والسلام حجة وبينة وفى قوله تعالى: (لقد كان لكم فى رسول الله أسوةٌ حسنةٌ لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً)[1].

والقرآن سور مكية وسور مدنية، وقد وقفت السور المكية عند الدعوة للعقيدة وإثباتها ثم كانت السور المدنية بياناً للأحكام والنظم والمعاملات التى يقوم عليها المجتمع الإسلامى، وهى من ضروب الإعجاز فى القرآن لا يغيب وجه الإعجاز فيها عن «العرب والعجم وكل من يدرك ويفهم» بتعبير الشيخ أبو زهرة، أو بتعبير القرطبى من أن «ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام الأنام فى الحلال والحرام وفى سائر الأحكام».

وعلى هدى القرآن وسنن النبى كان طابع المجتمع الجديد الذى بدأ أوّل ما بدأ فى صورته الاجتماعية فى المدينة، وإن بدأ فى صورة فردية فى مكة، إلا أن الأمر فى مكة كان لسادة قريش وأشرافها من الوثنيين، أما فى المدينة فقد غدا الأمر فيها للمسلمين وكان عليهم أن ينظموا حياتهم على ما يجرى به التغيير الجديد عقليًّا وفكريًّا واجتماعيًّا.

وفى المدينة كانت البداية:

دولة المدينة:

لم تكن جماعة سياسية بالمعنى القانونى للجماعة السياسية، وإنما جاء التنظيم السياسى تبعاً للتكوين الاجتماعى، فما أن صار الأمر فى المدينة لمحمد وصحبه وتكاملت الجماعة الإسلامية الأولى حتى كان عليهم أن يواجهوا مطالب حياتهم الجديدة فأما ما كان من شئون دنياهم فى غير ما جاءت به الشريعة فقد تركها النبى لهم بقوله «أنتم أعلم بشئون دنياكم»، ثم كان هذا التنظيم السياسى يتطور على الدوام بتطور المجتمع الإسلامى ونموه، وكان التطور يأتى تباعًا كلما بدت الحاجة إليه منذ اكتمل التكوين الاجتماعى للجماعة الإسلامية فقد ظل هذا التكوين الاجتماعى الأول فى المدينة صورةً للجماعة الإسلامية الكبرى فى نموها وامتدادها.

إلا أن ما جاءت به الشريعة من تنظيم السلوك والمعاملات قد خلا تماماً من أى تفصيل للأساس الذى تقوم عليه الدولة أو لشكل الحكم، فإذا جد أمر كان الرأى شورى بين المسلمين، ولعل ذلك ما تعنيه الآية الكريمة (وشاورهم فى الأمر) وآية (وأمرهم شورى

---

(١) الأحزاب: ٢١.

بينهم) بل إنهما لتعنيان تماماً الفصل بين الدين والدنيا أو بالتعبير الغربى الحديث الفصل بين السلطتين الدينية والزمنية ، وإذا قلنا الغربى فلأن الإسلام لم يعرف ارتباط السلطتين كما عرفته أوربا خلال العصر الوسيط ، ولم يكن الخليفة الإسلامى على مدى تاريخ الخلافة ممثلاً للسلطتين الدينية والزمنية ولم يكن له رأى فى شئون العقيدة وإن ظلّ حامياً وحارساً لها بماله من السلطة الزمنية ، وإن ظلت الآيتان الكريمتان هدياً للنظرية السياسية الحديثة « الأمة مصدر السلطات » ونبراساً لفلسفة الحكم فى الإسلام .

وكان إغفال الشريعة لما يجب أن تكون عليه الدولة أو نظام الحكم أمراً حكيماً إذ لو عرضت الشريعة للأساس الذى تقوم عليه الدولة أو قررت نظاماً معيناً للحكم لأصبح إلزاماً على المسلمين أن يتبعوه ولجمدت الدولة وجمد نظام الحكم مما يتنزه الإسلام عنه ، كذلك لو ربطت الشريعة بين الدين والدولة لغدت الدولة الإسلامية نظاماً دينياً يزلزل الخروج عليه ثبات العقيدة ، وقد صاحب فصل السلطتين الزمنية والدينية فى أوربا موجة من التنكر للعقيدة المسيحية كانت سبباً فى موجة الإلحاد التى صحبت العقل الأوربى فى تحرره وانطلاقه .

وقد ظلّ الإسلام يخاطب العقل فلو وضع قيوداً على الفكر كما وضعت الكنيسة من قيود لأصاب المجتمع الإسلامى فى العصر الوسيط ما أصاب المجتمع المسيحى من جمود ولكانت الثورة على هذا الجمود كالثورة على الكنيسة انفلاتاً من الدين ينتهى إلى الإلحاد .

وعلى غير ما كانت يقظة المسيحية فى أوربا بالثورة على الكنيسة كانت اليقظة الإسلامية بالعودة إلى إحياء سنن السلف الصالح ، فكانت اليقظة المسيحية انفلاتاً من اللاهوت وانطلاقاً بالفكر إلى علمانية مجردة ، وكانت اليقظة الإسلامية انفلاتاً من الجمود وانطلاقاً بالفكر إلى التأمل والاجتهاد كما كانا فى صدر الإسلام ، وانتهت الانفلاته والانطلاقة بالاثنين معاً إلى اليقظة والنهوض ، ولكن انطلاقة أوربا انتهت بها إلى الإلحاد ، وأما انطلاقة المسلمين فانتهت بهم إلى الإيمان ، فكم من المفكرين المحدثين فى الإسلام لفحتهم الموجة الغربية فى بداية شبابهم إلى التحرر الدينى حتى إذا أوغلوا فى التأمل والاجتهاد عادوا إلى حمى الدين عندما أيقنوا أن الإسلام لا يضع قيوداً على تفكيرهم كما وضعت المسيحية من قيود على الفكر الأوربى .

وقد شرع الإسلام نظاماً للمجتمع تناول كل شئونه الاجتماعية والاقتصادية والخلقية نظاماً لا ينكره العقل ولا يجفوه المنطق ، وكان على الجماعة الإسلامية الناشئة فى المدينة أن تحافظ على نظامها الاجتماعى الجديد وتحميه ، وإذا قلنا الاجتماعى ولم نقل الدينى فلأن الدين الجديد قد وضع الأساس كاملاً للنظام الاجتماعى ، فإلى جانب العبادات قام تشريع

كامل للعلاقات الاجتماعية والمعايير الخلقية والمعاملات الاقتصادية كما كان على هذه الجماعة أن تحمى نفسها فكانت شريعة الحرب والسلام وعلاقات المسلمين بجيرانهم، وكان هذا اللبس الذى تراه عند بعض الباحثين فى محاولة الربط بين الدين والدولة فى الإسلام، وإضفاء نوع من القداسة على الخلافة الإسلامية أكده العباسيون وأخذه عنهم العثمانيون لدعم سلطانهم على النفوس. وتأثر به مفكرو الإسلام من بعد.

وكان لابدّ فى الخروج على هذا النظام من الرجوع إلى صاحب الرسالة فيه فهو الأقدر على الفصل فى الأمور وبيان الخطأ من الصواب، فكان عليه الصلاة والسلام هو المرجع فيما يعجم على المسلمين من أمور الشريعة وكان إليه وحده أو لمن يفوضه أن يفصل بين الناس وفقاً لأحكام الشريعة، وكان يكفى أن يفقه الناس فى دينهم حتى يستوى الأمر بينهم على ثبات ويقين، ولم يكن على من يوفدهم إلى القبائل والمدن التى تعتنق الاسلام إلا أن يفقهوا الناس فى دينهم ويعلموهم قواعده وكيف يكون سلوكهم وأخلاقهم متفقين مع هذه القواعد.

ولم يكن على النبى نفسه إلا أن يدعو إلى الإسلام ويعلم الناس قواعده، واقتصرت دعوته فى مكة على هذا الأمر وحده، فلما بدأت الجماعة الإسلامية الأولى فى المدينة نزلت السور المدنية بتفصيل واف لما يحكم نظام حياتها، فبقدر ما نأى الإسلام عن فكرة الدولة بقدر ما ربط بين الدين والدنيا.

إلّا أن النبى وقد رأى هذه الجماعة تتكوّن وتنمو بمن يقبل على اعتناق الإسلام كان عليه أن يقوم برعايتها ويسوس أمورها، وكان من مظاهر سياسة هذه الجماعة الناشئة فى المدينة ماعده البعض حكومة نظامية دون أن يعنوا بشرح حقها فى السيادة وحدودها فى السلطة أو ممارستها للسلطة. فإذا قيل إن الحكم فى شبه الجزيرة العربية لم يكن يعرف هذه المعانى السياسية المحددة لمقتضيات السيادة والسلطة وإن الحكم فى المدينة لم يكن يختلف كثيراً عما كان يجرى فى الجزيرة العربية لوقعنا فى تناقض ننزه التاريخ عنه، فقد شهدت الجزيرة العربية أشكالاً عديدةً من الحكم تباينت إلى أبعد مدى بين الحضر والبادية، ولم يغير النبى شيئاً مما كان منها وكان يكتفى فى كل منها - كما قلنا - بأن يرسل إليها من يفقه الناس فى دينهم ويعلمهم فرائضه.

وكانت الحاجة إلى تنظيم معين هى التى تدعو إليه، وقد ظلت هذه الحاجة تدعو المسلمين على الدوام إلى الاقتباس من أنظمة الدول المجاورة، وكثيراً ما كانوا يدعون البلاد على ما هى عليه من نظامها القديم ولا يغيرون من إرادتها وقوانينها إلا ما تقتضيه سياسة الحرب والخراج وأحكام الشريعة لمن يعتنقون الإسلام، ويرى جوستاف لوبون فى ذلك نوعاً من الحكمة السياسية فيقول فى كتابه «حضارة العرب»: «والعرب وهم أحكم من

كثير من أقطاب السياسة المعاصرين ، كانوا يدركون تماماً أن نظاماً واحداً لا يوافق جميع الأمم على السواء ، فكانوا يتركون الأمم المغلوبة حرةً فى المحافظة على قوانينها وعاداتها ومعتقداتها » . وإن كنا نرى فضلاً عن هذه الحكمة التى يراها « لوبون » فى سياسة العرب الفاتحين ، أن الدين الذى يدين به العرب لم يعن قط بالسياسة ولم يعرض لنظام الدولة ، فإذا قامت أنظمتهم على الاقتباس فأولى بهم أن يتركوا كل أمة على نظامها وقوانينها .

وقد دعت الحاجة الرسول غداة نزوله بالمدينة إلى التفكير فى أن يؤمن المسلمين على دينهم ويكفل لهم الحرية فى عقيدتهم ، ولم يكن من خوف على المسلمين فى مدينة اعتصم أهلها بالإسلام وأصبحوا مع المهاجرين كثرةً تستطيع أن تتصدى لليهود من سكانها ولمن بقى على الشرك من أهلها ، ولكنهم كانوا قبيلاً من المهاجرين والأنصار ومن الأوس والخزرج ولا يأمن الرسول أن يمشى المنافقون بوشاية بين المهاجرين والأنصار أو أن تثور الحزازات القديمة بين الأوس والخزرج فكان أن دعا المسلمين ليتآخوا فى الله أخوين أخوين فكانت بداية الإخاء الإسلامى الذى ربط المسلمين بعضهم إلى بعض أمد الدهر وإلى أبده ، فما زال الإخاء يشدّ نفوس المسلمين بالألفة والتواصى إلى وقتنا هذا على تفرق دولهم وشعوبهم ، فما من نازلة تحل بدولة من دول الإسلام إلاّ وتهبّ جميع الدول الإسلامية مؤيداً ونصيراً ، ولم يشهد التاريخ بين الدول الإسلامية ما ثار من حروب بين الدول المسيحية ، ولم تشهد ديار الإسلام من حروب ما شهده غيرها من الديار ففى ظل الإخاء الإسلامى عاش المسلمون فى سلام دائم لا يرقى إليه السلام الذى فرضته روما فى عالمها القديم .

وكان الإخاء الذى دعا إليه الرسول فى المدينة اللبنة الأولى فى البناء الاجتماعى للحضارة الإسلامية ، ويراه الدكتور هيكل بداية « الطور السياسى الذى أبدى محمد فيه من المهارة والمقدرة والحنكة ما يجعل الإنسان يقف دهشاً ثم يطأطئ الرأس إجلالاً وإكباراً . كان أكبر همه أن يصل بيثرب موطنه الجديد إلى وحدة سياسية ونظامية لم تكن معروفة من قبل فى سائر أنحاء الحجاز » .

وإن كنا نرى أن بغية محمد لم تكن الوحدة السياسية بقدر ما كانت الوحدة الاجتماعية ، فما كان ينشد إقامة دولة بقدر ما كان ينشد صهر العديد من الأجناس التى تعتنق الإسلام فى وحدة اجتماعية يعلو فيها الإخاء الإسلامى على سورات الجنس ونوازع العصبية ، فإن اختلطت صورة العمل الاجتماعى بالعمل السياسى فلأن السياسة كما قلنا من قبل تنبع من طبيعة المجتمع بمطالبه وحوافزه وضروراته ، وهو ما يراه أيضاً جوستاف لوبون إذ يقول إن « العرف والبيئة وأساليب الحياة والعوامل الأخرى التى نرى الضرورة أقواها وعزيمة الرجال أضعفها ، أسباب رئيسية فى نشأة النظم » كما يقول : إن النظم

لا تتبدل وهى صورة لحاجيات الأمة ومشاعرها، إلا بتبدل تلك الحاجيات والمشاعر» فالنظام السياسى عنوان على النظام الاجتماعي أو بمعنى أدق هو نتاج الطبيعة الاجتماعية، فالمجتمع الدينى فى مصر القديمة خلف ملكيةً إلٰهية وجعل للكهنة سلطاناً يعلو على سلطان الدولة، والمجتمع اللاهوتى فى أوربا العصور الوسطى انتج ثنائية السلطة وبقيت السلطتان الدينية والزمنية تتنازعان الأولوية فى التقدم كل منهما على الأخرى، وكانت الديمقراطية ونشأة الدولة القومية الحديثة ثمرة مجتمع بورجوازى عمل على هدم نظرية الحق الإلٰهى المقدس للملوك، كما قوض نظام الإمبراطورية الدينية وأقام على أنقاضها الإمبراطوريات الاستعمارية التى نشأت فى حمى الدولة القومية وتطلعها إلى القوة والقهر وتنمية الثروات القومية، كما تدين الدولة الاشتراكية الحديثة بوجودها لقيام مجتمع صناعى كان سبباً فى نمو الطبقة العمالية وتفوّقها ثم غلبتها فى النهاية.

فالنظام السياسى فى الإسلام نشأ بنشأة المجتمع الجديد وحاجته إلى التنظيم ومن الطبيعى أن يؤدّى أى تنظيم لشئون المجتمع إلى وضع السلطة وتحديدها ولم تأخذ السلطة وضعها السياسى فى الإسلام إلا فى وقت متأخر فلم يكن النبى صاحب سلطة، ولم يمارس من شئون السلطة إلا ما تقتضيه سلامة العقيدة وأحكام الدعوة، فإذا كان شأن من شئون الدنيا أبى على نفسه أن يكون له ما يعلو به على أصحابه، فكان يقول لهم: «لا تطرونى كما أطرت النصارى ابن مريم، إنما أنا عبد الله فقولوا عبد الله ورسوله» ويجلس منهم حيث ينتهى به المجلس، وينهاهم أن يقوموا له فيقول: «لا تقوموا كما تقوم الأعاجم يعظّم بعضهم بعضاً» وهو بعد ذلك قائد الجماعة وراعيها، يبدو وقد امتلك زمام السلطة بيديه، ولكنه فى الحقيقة لم يكن له منها إلا ما تقبله الجماعة عن رضى واقتناع إلا ما كان من أمور العقيدة فله فيها السلطان الأعلى، ففى بدر أشار على الناس واستشارهم، واستمع إلى رأى أبى بكر وعمر، ثم قام المقداد بن عمرو قال: «يا رسول الله امض لما أراك الله فنحن معك، والله لا نقول لك كما قال بنو إسرائيل لموسى: اذهب أنت وربك فقاتلا إنّا هاهنا قاعدون، ولكن اذهب أنت وربك فقاتلا، إنا معكم مقاتلون» وطلب عليه الصلاة والسلام أن يشير عليه الناس بقوله: «أشيروا علىّ أيها الناس» فقام إليه سعد بن معاذ صاحب راية الأنصار وقد أدرك أنه يقصدهم فقال: «لكأنك تريدنا يا رسول الله؟ قال: أجل. قال سعد: لقد آمنا بك وصدقناك، وشهدنا أن ما جئت به هو الحق، وأعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة، فامض لما أردت فنحن معك، فو الذى بعثك لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك، وما تخلّف منّا رجل واحد، وما نكره أن تلقى بنا عدوّنا غداً، إنّا لصُبُر فى الحرب صُدُق فى اللقاء، لعل الله يريك منا ما تقر به عينك

فسر بنا على بركة الله » . فلما أتوا بدراً كان للحباب بن المنذر رأياً غير رأى النبى ولما رأى النبى صواب رأيه اتبعه معلناً إليهم أنه بشر مثلهم والرأى شورى بينهم فلا يقطع برأى دونهم .

ولم يكن النبى حاكماً وكان يخشى أن ينظر إليه صحابته نظرتهم إلى حاكم فلم يتخذ من مراسم الحكم شيئاً ولم يحط نفسه بهالة الحكام ، وفرق ما بين السلطتين الزمنية والدينية ، فما كان من الدين فهو من عند الله وقد اصطفاه للرسالة والدعوة فهو صاحبها وإليه وحده حق تفسيرها وإرشاد الناس إلى فروضها وأحكامها ، وما كان من شئون الدنيا فهو للناس يدبره معهم ويدبرونه معه ، فقبيل بدر أشار على أصحابه وأشاروا عليه ، وقد رأينا ما كان من نزوله على رأى الحباب بن المنذر ، ونراه بعد ذلك يستمع إلى مشورة سعد بن معاذ فى بناء عريش يكون فيه ومعه ركائبه ، فإذا أعز الله الإسلام بالنصر كان ذلك « ما أحببنا ، وإن كانت الأخرى جلست على ركائبك فلحقت بمن وراءنا من قومنا ، فقد تخلف عنك أقوام يا نبى الله ما نحن بأشد لك حباً منهم ، ولو ظنوا أنك تلقى حرباً ما تخلفو ، يمنعك الله بهم يناصحونك ويجاهدون معك » .

وكان أقرب من يشاورهم إليه أبا بكر وعمر فهما وزيراه أو هكذا كان يسميهما ، وما كان ذلك من قبيل التشبيه بالسلطان الزمنى ، وإنما كان يراهما منه كما كان هارون من موسى يستعين برأيهما ويعتز بمؤازرتهما ، وقد دعا ربه أن يؤيد الإسلام بعمر بن الخطاب وكان أبو بكر أوّل المسلمين ولم يكن عمر قد أسلم بعد ، وقد شاورهما غداة قدومه على المدينة فيما يكون عليه أمر هذه الجماعة الناشئة وأمر هذه المدينة وأهلها الذين استقبلوه خافقةً قلوبهم بالجلال والحب والوفاء ، وكان ما انتهى إليه الرأى بينهم فى دعوة المسلمين ليتآخوا فى الله أخوين أخوين وكان الرأى وليد المواجهة لوضع جديد فالمهاجرون غير الأنصار وهما معاً فى مواجهة اليهود ومن بقى على وثنيته من أهل يثرب ، والمهاجرون أنفسهم وإن كانوا من أهل مكة إلا أنهم يمثلون بطونها وأفخاذها فهم شتيت لا تربطه صلة الدم أقوى روابط العرب فى الجاهلية ، والأنصار من الأوس والخزرج على ما كان بينهما من نزاع قبل أن يجمع بينهما الإسلام ، وكان على هذا الشتيت المتباين أن يتآزر على أمور الدنيا تآزره فى الدين ، وما أسمى أن يجمع الإخاء بينهم وأن يصبح الإخاء الإسلامى شعيرةً من شعائر المسلمين فى دنياهم وأن يكون إلى ما شاء الله قوام البناء الاجتماعى للأمة الإسلامية لا ينال منه تباين الأرومة واختلاف اللون أو الجنس .

ثم كانت الخطوة التالية فى تأمين المسلمين وكفالة حرية الدعوة أن يضع ميثاقاً[٢] يوائم

---

(٢) نص الكتاب نقلا عن «حياة محمد» للدكتور هيكل ، نقلا عن سيرة ابن هشام التى انفردت بذكره :=

فيه بين المهاجرين وأهل المدينة من الأنصار واليهود وغيرهم من المشركين وهو ماظنه البعض معاهدةً أبرمها مع الأطراف التى تقيم بالمدينة وخاصةً اليهود وإن استلزم الميثاق إقرار الأطراف المتباينة إلا أنه الإقرار الذى ترتضيه الطوائف العديدة لحياتها معاً وليس الإقرار الذى ينظم العلاقة بين جماعات سياسية مستقلة.

وقد رمى النبى فى هذا الميثاق إلى تقرير مبادئ والتزامات رأى فيها ضماناً لحرية الدعوة وأمن المسلمين فأقر حرية الرأى وحرية العقيدة وحرمة المدينة وحرمة الحياة وحرمة المال وتحريم الجريمة، وهى مبادئ والتزامات ترى الأطراف الأخرى حاجتها إليها كحاجة

= بسم الله الرحمن الرحيم

« هذا كتاب من محمد النبى بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين – ثم ذكر كل بطن من بطون الأنصار وأهل كل دار: بنى الحارث، وبنى ساعدة، وبنى جشم، وبنى النجار، وبنى عمر وبنى عوف، وبنى النبيت، إلى أن قال: وان المؤمنين لا يتركون مفرحا – أى مثقلاً بالدين والعيال – بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل، ولا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيسة ظلم أو إثم، أو عدوان أو فساد بني المؤمنين وأن أيديهم عليهم جميعاً ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمنا فى كافر، ولا ينصر كافرا على مؤمن وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالى بعض دون الناس، وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة – أى المساواة فى المعاملة – غير مظلومين ولا متناصر عليهم وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء بينهم، وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً وأن المؤمنين يبىء– يقال أبأت فلانا بفلان إذ قتلته به، أى أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض فيما ينال دماءهم – بعضهم عن بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله، وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول دونه على مؤمن وأنه من اعتبط – أى قتله دون جناية – مؤمنا قتلا عن بينة فإنه قود به إلا أن يرضى ولى المقتول، وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما فى هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم والآخر أن ينصر محدثا – أى جانيا – ولا يؤويه وأنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل وأنكم مهما اختلفتم فيه من شىء فإن مرده إلى الله وإلى محمد – عليه الصلاة والسلام – وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا أمن ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ – أى يهلك ويفسد – إلا نفسه وأهل بيته، وأن ليهود بنى النجار ويهود بنى الحارث ويهود بنى ساعدة ويهود بنى جشم ويهود بنى الأوس ويهود بنى ثعلبة ولجفنه ولبنى الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف، وأن موالى ثعلبة كأنفسهم وأن بطانة يهود كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد – عليه الصلاة والسلام – وأنه لا يتحجر على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه وأهل بيته إلا من ظلم وأن الله على أبر هذا وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم وأنه لم يأثم أمرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم، وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم، وأنه لاتجار حرمة إلا بإذن أهلها، وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث واشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله – ﷺ – وأن الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره، وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وأن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإن لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم، وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة، وأن البر دون الأثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه وأن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبره وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأن من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن بر واتقى ».

المسلمين تمامًا ، فلا يمكن أن تستقيم الحياة لقوم يعيشون فى مجتمع واحد لا تحكمهم مبادئ والتزامات تؤمّن الجماعات كما تؤمّن الفرد منهم على حريته وماله وحرمة مقامه ، حتى أن بنى قريظة وبنى النضير وبنى قينقاع مالبثوا أن وقعوا بينهم وبين النبى مواثيق مماثلة .

ولعلنا نرى فى هذه المبادئ التى أقرها الكتاب نوعًا من التنظيم السياسى لدولة المدينة وإن لم يكن القصد منه وضع نظام لدولة تنشأ بقدر ما كان تنظيماً لمجتمع ناشئ وإن حمل فى طياته أسس بناء الدولة التى يمكن أن تنشأ نتيجةً لقيام المجتمع الجديد واكتمال شخصيته ، ولا يعدو كونه مواجهة موقف كان على النبى أن يواجهه حينذاك ، وإن تضمن أحكاماً يمكن أن تبقى إلى ما شاء الله للحياة الإنسانية أن تبقى ، ولكنه دون ريب قد وضع الأساس الاجتماعى للجماعة السياسية التى يمكن أن تنشأ وتتكون فى إطاره ؛ إذ جعل من المسلمين على اختلاف أرومتهم أمةً واحدةً وهو ما نصّ عليه القرآن صراحةً فى مواطن كثيرة .

ففى صدر الكتاب يقول : « هذا كتاب من محمد النبى بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس » . فكل من اعتنق الإسلام وآمن به واحد من أمة الإسلام مهما كانت نسبته ، ومهما كان قبيله ، كما وضع الأساس الإنسانى لوحدة البشرية ، وحدة لا يكدرها استعلاء ولا يشوبها تمايز وتتأكد هذه الحقيقة على الدوام فى كل ما جاءت به الشريعة والسنّة كما تتأكد فى السلوك الاجتماعى للمسلمين فى صدر الإسلام على عهد النبى وعلى عهود الخلفاء الراشدين .

ونستطيع أن نتصور الحياة فى المدينة على هذا العهد ، فقد أصبح للمسلمين فيها الكثرة على سكانها ، ولم يكن من اليهود أو المشركين من يغالبهم قوةً أو قدرةً وإن لم يسلم المسلمون من كيدهم ودسّهم ، وكان على النبى أن يؤمّن للمسلمين حياتهم وحريتهم وأن يقوم بالدعوة مطمئنًا إلى قدرة أصحابها على الدفاع عنها حتى تعلو كلمة الحق ويكون الدين لله ، ووضع بذلك سنّة الجهاد فى الإسلام ، الجهاد الروحى والمعنوى والجهاد المادى ، الجهاد بالكلمة والرأى ، والجهاد بالمال والنفس ، فكانت شرعية القتال دفاعاً عن العقيدة كحرية الدعوة إليها تتصلان وتتلازمان ، فإذا هيضت حرية الدعوة ، كان القتال دفاعاً عنها ، كالقتال دفاعاً عن سلامة العقيدة دفاعاً يتصدى للعدوان وينكر الاعتداء وكانت سياسة الحرب والسلام مما واجهته هذه الجماعة الناشئة فى المدينة كما واجهت مطالب حياتها الأخرى .

إلا أننا حين نبحث عن شكل الدولة لا نجد له وجوداً حقيقيًا وإنما نجد مبادئ لحياة اجتماعية منظمة كما نجد أسساً لنظرية سياسية تصلح أساساً للحكم فى كل العصور بما

اتسمت به من مرونة وقدرة على التطور، كما نجد شريعةً تحكم سلوك الناس وعلاقاتهم وتحكم الكثير من شئونهم الدنيوية، كما نجد نواة مجتمع متفتح قابل للنمو لا تحدّه سدود أو قيود إقليمية أو عنصرية، مجتمع يسع الوجود كله ويكون عنواناً على وحدة الوجود الإنسانى واتساقه.

المجتمع الإسلامى:

وفى هذا الإطار من المبادئ الاجتماعية والأخلاقية والدينية نما المجتمع الإسلامى واتسع وكبر فى إطار الدولة، فقد صاحب قيام المجتمع الإسلامى منذ البداية نوع من التنظيم لشئون الجماعة الإسلامية وسلامة تطبيقها، وقام هذا التنظيم على أساس المسئولية العامة للجماعة يتحمل كل فرد منها على قدر ما يستطيع من جهد ومال، وبمقدار ما يمكن أن يؤديه بنفسه لنشر العقيدة، وبدا هذا واضحاً فى بيعتى العقبة الأولى والثانية، ففى الأولى لم يبغ النبى أكثر من هداية من سعى إليه من أهل يثرب يبغون عنده دعوة الحق والرجاء فبايعهم على «ألا يشرك أحدهم بالله شيئاً ولا يسرق ولا يزنى ولا يقتل أولاده ولا يأتى ببهتان يفتريه بين يديه ورجليه ولا يعصيه فى معروف، فإن وفى ذلك فله الجنة، وإن غشى من ذلك شيئاً فأمره إلى الله، إن شاء عذب وإن شاء غفر» وأرسل معهم مصعب بن عمير يقرئهم القرآن ويعلمهم الإسلام ويفقههم فى الدين.

وكان الوافدون عليه اثنى عشر رجلاً، أمل منهم أن يكونوا نواةً لنشر الإسلام بين أهل يثرب، وكان له ما أمل فازداد عدد المسلمين من الأوس والخزرج، وزدادت بهم الدعوة فى يثرب منعةً وقوةً، حملتا محمد على أن تكون هجرة المسلمين وهجرته إليها، ولتكن هجرته إليها بداية صفحة جديدة فى الدعوة إلى الإسلام، دعوة لا يقف دونها عنت، ولا يحول بينها وبين الانتشار أذى قريش أو مساءاتها لأصحابه، وله فيها من الأنصار ما يتقوى بهم على دفع ما يمكن أن يصيبهم من أذى أو يحول بين الدعوة والانتشار بين الناس انتشاراً يقوم على الحرية والتأمل والإقناع ولا يعرف الضغط أو الإكراه، ولتكن بيعة العقبة الثانية مع القادمين عليه من يثرب، غير ما كانت عليه البيعة الأولى، فمن حق المسلمين أن يدفعوا الأذى عن أنفسهم وأن يحموا حرية الدعوة لدينهم، وأن يردّوا عن أنفسهم الأذى والعدوان بالعدوان.

فلما كانت السنة الثالثة عشرة من النبوّة كان الحاج من يثرب كثيراً وفيهم خمسة وسبعون مسلماً، «ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان» اتصل بهم محمد وعرف صدق نواياهم فى نصرة الإسلام والأخذ بيده فيما يدعو إليه، وكانت بيعة العقبة الثانية أقرب إلى التعاقد

الاجتماعى منها إلى التعاقد الدينى الذى عقدت عليه البيعة الأولى وكانت أدنى إلى منهاج السياسة منها إلى منهاج الدعوة إلى العقيدة والإيمان بها بعد أن جاءوا مسلمين ؛ لذلك صحب العباس ابن عبد المطلب - وكان لا يزال على الشرك - ابن أخيه فى لقائه معهم فقد أدرك أن فى الأمر حلفاً قد ينتهى إلى حرب فليستوثق لابن أخيه من نصرتهم له حتى لا يكون بنوهاشم وبنو عبد المطلب - وقد تعاهدوا على أن يمنعوا محمداً - وحدهم لا يجدون من أهل يثرب نصيراً ، فكان أوّل من تكلم قائلاً :

- يامعشر الخزرج، إن محمداً منا حيث قد علمتم، وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه، وهو فى عز من قومه ومنعة فى بلده، وقد أبى إلاّ الانحياز إليكم واللحوق بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافون له فيما دعوتموه إليه، وما نعوه ممن خالفه، فأنتم وما تحملتم من ذلك، وإن كنتم مسلميه وخاذليه بعد خروجه إليكم فمن الآن فدعوه.

فقالوا وقد سمعوا كلامه :

- سمعنا ما قلت فتكلم يارسول الله، فخذ لنفسك ولربك ما أحببت.

وأجاب عليه الصلاة السلام بعد أن تلا القرآن ورغب فى الإسلام :

- أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم

ومدّ إليه البراء بن معرور سيد قومه وكبيرهم يده مبايعاً، وكان قد أسلم بعد العقبة الأولى قال :

- بايعنا يارسول الله، فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر.

واعترض أبو الهيثم بن التيمان قائلاً قبل أن يتم البراء قوله :

- يارسول الله، إن بيننا وبين الرجال - يقصد اليهود - حبالاً نحن قاطعوها فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا وتبسم النبى قائلاً :

- بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنتم منى وأنا منكم، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم.

ولما هم القوم بالبيعة اعترض العباس بن عبادة قائلاً :

- يامعشر الخزرج، أتعلمون علام تبايعون هذا الرجل؟ إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس، فإن كنتم ترون أنكم إذا نهكت أموالكم مصيبة وأشرافكم قتلاً أسلمتموه فمن الآن فدعوه فهو والله إن فعلتم خزى الدنيا والآخرة، وإن كنتم ترون أنكم وافون له بما دعوتموه إليه على نهكة الأموال وقتل الأشراف فخذوه فهو والله خير الدنيا والآخرة .

وأجاب القوم:

- إنا نأخذه على مصيبة الأموال وقتل الأشراف، فما لنا يارسول الله إن نحن وفينا لك ؟

ورد عليهم آمن النفس قائلاً:

- الجنة .

ولما فرغوا من البيعة قال لهم: أخرجوا لى منكم اثنى عشر نقيباً يكونون على قومهم بما فيهم كفلاء. فاختار القوم تسعة من الخزرج وثلاثةً من الأوس، قال لهم النبى: أنتم على قومكم بما فيهم كفلاء ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم، وأنا كفيل على قومى، وكانت بيعتهم الثانية هذه أن قالوا: بايعنا على السمع والطاعة فى عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأن نقول الحق أينما كنا لا نخاف فى الله لومة لائم .

وهكذا كانت بيعة العقبة الثانية عقداً اجتماعياً ربط بين القوم فى يثرب والقوم فى مكة ممن اتبعوا الدين الجديد، وهو عقد التزم بروحه المسلمون من بعد فأصبحوا فى ولائهم للإسلام أمةً لا يفرق بينها جنس أو عصب، ثم كانت المؤاخاة بين المسلمين فى يثرب من المهاجرين والأنصار فقضت على كل نزعة للعصبية وأكدت الأخوّة الإسلامية التى جعلت من المسلمين أمةً واحدةً ثبّت الوحىّ عراها بقوله تعالى: (إن هذه أمتكم أمّةً واحدةً وأنا ربّكم فاعبدون)[٣] ويقول جل جلاله: (إنما المؤمنون إخوة)[٤] وقوله صلى الله عليه وسلم فى خطبته الجامعة فى حجة الوداع « تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين إخوة ».

وكان هذا العقد الاجتماعى فى العقبة الثانية كما كانت المؤاخاة بين المسلمين فى يثرب أساس التنظيم الذى قامت عليه الجماعة الإسلامية الأولى وظل سائداً طوال عهد الخلفاء الراشدين لحماية العقيدة والدفاع عنها ولحماية الشريعة وسلامة تطبيقها حتى أصبح الخليفة من بعد حارساً على الشريعة أميناً على سلامتها دون أن يكون له الحق فى تعديلها أو إدخال أى نصوص عليها وما كان لمحمد نفسه أن يعدل فيها إلّا بأمر ربه وأصبحت الشريعة هى القانون الأساسى للجماعة الإسلامية فى العبادات والمعاملات وفى كل مايتصل بهما من علاقات اجتماعية أو اقتصادية، ولكنها لم تعرض للسياسة والحكم وتركت للمسلمين أمرهم شورى بينهم.

إلا أن الجماعة الإسلامية ككل جماعة إنسانية أخرى لابدّ وأن تتحول إلى جماعة سياسية وأن يقوم عليها من يدير شئونها ولم تتعد شئون هذه الجماعة الناشئة حماية العقيدة

---

(٣) الأنبياء : ٩٢. (٤) الحجرات : ١٠.

والدفاع عنها، وكان هذا واجب كل فرد فيها وواجب الجماعة ككل، الرأى فيهما للنبى والشورى للمسلمين جميعاً فإذا عجم الرأى كان الأمر من عند الله، ألم يقل له من بايعوه فى العقبة: «والله الذى بعثك بالحق إن شئت لنميلن على أهل منى غداً بأسيافنا» فكان جوابه: «لم نؤمر بذلك ولكن ارجعوا إلى رحالكم» ثم كانت شئون العقيدةومردّها إليه وإلى الوحى، وكان بذلك قائد الجماعة وزعيمها له عليهم السمع والطاعةإلّا ما اتصل بشئون دنياهم فهم أعلم بها كما قال.

ومن العسير أن نقتنص صورةً للدولة فى إدارة الجماعة الإسلامية فى المدينة أو حتى فى الجزيرة العربية بعد أن استظلت بلواء الإسلام، أو نقتنص تقنيناً للتنظيم السياسى للمجتمع الإسلامى، إلّا أننا نستطيع أن نقتنص جوهر التنظيم السياسى لأى مجتمع إنسانى إسلامى أو غير إسلامي، كما نستطيع أن نقتنص روح التنظيم السياسى الذى يمكن أن يسود البشرية ويعيش فى ظلّة الإنسان عزيز الجانب موفور الكرامة آمناً على حقوقه وأملاكه ملتزماً عن طواعية واختيار بما عليه من واجب قبل الآخرين وقبل الجماعة التى ينتمى إليها والجماعات الإنسانية والسياسية الأخرى التى يرتبط بها.

وسادت روح الإسلام النقية فى خلافة الشيخين أبى بكر وعمر ثم أخذت بذور الفتنة تطل فى خلافة عثمان وعلى ولكن جوهر التنظيم السياسى وروحه فى الإسلام بقيتا سائدتين فى عهدهما أيضاً إلّا ما كان من إيثار عثمان لبنى أمية وكان سبباً فى نهايته تلك النهاية المفجعة التى شابت صفحة الإسلام بسواد قاتم لم يخرج من قتامه أبداً، ولم يجد علىّ خلال خلافته القصيرة من السلام والطمأنينة ما يمكنه من إنقاذ روح الإسلام فى الحكم فقد ضاعت نهائياً على يد الأمويين.

ولم يأذن الله بعد أن تقوم الدولة الإسلامية التى تمثل روح العقيدة وجوهر النظرية السياسية فى الإسلام .

التحول الجديد:

اكتملت أركان الدولة لهذا المجتمع الدينى الجديد منذ البداية، ففى يثرب مهجر الرسول قام ما يمكن أن نعدّه دولةً للمدينة، ولما انتشر الإسلام فوسع أنحاء الجزيرة العربية محا الترات القديمة وقضى على التنافس والتنابذ والمنازعات بين البطون والقبائل العربية المتنافرة فأخذت تتواءم وتتحد على فكرة سامية تؤمن بها وتحدوها لتكون قوام حياتها الجديدة ولتنفذ بها إلى أرجاء العالم الفسيح، فكانت تلك المعجزة التى شهد التاريخ ولم يكن لها مثيل من قبل ولم تتكرر بعد، معجزة إقامة دولة انساحت فى الأرض فوسعت المشرق من

سور الصين والمغرب إلى شواطئ الأوقيانوس وعبرت العدوة إلى الأندلس فأقامت حضارة وملكاً لم يكن لها فى تاريخ أيبريا نظير من قبل ولا من بعد وكان من اليسير أن تنساح إلى بلاد الغال وإلى ما بعد بلاد الغال إلى قبائل الجرمان والفيكنج المتبررة لتسبق المسيحية إلى دعوة الحق واليقين، وأن تعبر البسفور لتبتلع بيزنطة وروما، كما ابتلعت فارس لولا الصراع على الحكم والتنافس على السلطان مما أوهن مسيرة الظافرين وأوقف توسع الدولة الإسلامية وحال بينها وبين الانسياح الفسيح لتعلو كلمة الإسلام فى أرجاء الأرض جميعاً وتتحقق وحدة الوجود الإنسانى .

وكان عام الوفود سنة تسع من الهجرة ثم فتح مكة فى العام التالى إيذاناً بالوحدة المرتقبة للأمة العربية فى ظل الإسلام فلم تبق ناحية من نواحى الجزيرة العربية إلا أحست قوة هذا الدين الجديد، كما أحست سلطان محمد، فإذا برمت ناحية بسلطانه أو حاولت أن تخرج عليه حملها على الإذعان والخضوع إما بدفع الجزية والبقاء على دينها وإما باعتناقها الإسلام وإيتاء الزكاة.

ولما بلغه أن الروم يعدّون جيشاً لغزو حدود العرب الشمالية لم يستأن أن يواجههم حتى يقضي فى نفوسهم على كل بادرة تسوّل لهم العدوان على العرب، واستنفر القبائل للجهاد وأمر السراة أن يشاركوا فى تجهيز الجيش وإعداده، وانتهب بعض المنافقين ومن يبغضون محمداً تلك الفرصة ليقعدوا بالناس عن القتال واجتمع منهم البعض فى دار سويلم اليهودى يخذلون الناس عن القتال ويثبطون همتهم، فأرسل إليهم طلحة بن عبيد الله فى نفر من أصحابه فحرق عليهم الدار فلم يجرءوا هم أو غيرهم على مثلها من بعد.

وخرج جيش العسرة كما سمى لما كان بالبلاد من جدب حينذاك ولما واجهه من عوائق الإعداد وقد تقدمه عشرة آلاف فارس تزدان بهم الأرض ويثور النقع من حولهم وصهيل الخيل يتردد صداه فى دور المدينة وجوانبها، والنساء يرتقين سطوح المنازل يتعن البصر به وقد أخذ ينساب مخترقاً الصحراء نحو الشام، وهزت الصورة بعض المعذرين فتزودوا ولحقوا به وانطلق الجيش إلى تبوك، وعلم الروم من قوة جيش المسلمين ما حملهم على الانسحاب ولم ير محمد ما يحمله على تتبع الروم فى بلاد الشام فوقف عند تبوك يؤمن الحدود وصالح يوحنا بن رؤبة صاحب أيلة وأهل الجرباء وأذرح على الجزية وقفل راجعاً إلى المدينة بعد أن ترك خالد بن الوليد فى خمسمائة فارس اجتاح بهم دومة الجندل وحمل أميرها أسيراً إلى المدينة فأسلم وأصبح حليفاً

وبغزوة تبوك علت كلمة الإسلام فى كلّ الجزيرة العربية فأقبل من تخلّف من القبائل عن اعتناق الإسلام على اعتناقه، وكان منهم عدى أمير طيئ بن حاتم الطائى الذى سارت

بجوده وسخائه فى بلاد العرب مدائح الشعراء، وكانت قبائل طيئ قد تباطأت فى أعتناق الإسلام فأرسل إليها النبى علياً فى سرية لهدم أصنامهم وهرب عدىّ إلى الشام ولكن أخته وقعت بين السبايافمنّ عليها محمد وهى ابنه حاتم الطائى أجود العرب وأطلق سراحها وردّها هى ومن معها إلى أخيها بالشام وزوّدها بنفقة عظيمة، فهزّت تلك المأثرة عدياً فأقبل إلى المدينة وارتمى تحت أقدام النبى معلناً إسلامه وعاد إلى قومه ودعاهم إلى نبذ الأوثان فأسلموا وحسن إسلامهم .

وممن اعتنق الإسلام حينذاك كعب بن زهير أشهر شعراء بنى مزينة وكان المسلمون قد أهدروا دمه لتحريضه العرب على قتال المسلمين، فقد جاء إلى المدينة سرّا وعرف النبى وقد اجتمع إليه الناس يستمعون فى خشوع، فجلس إليه وقال : « يارسول الله : إن كعب بن زهير قد جاء ليستأمن منك تائباً مسلماً فهل أنت قابل منه إن أنا جئتك به ؟ قال رسول الله : نعم، قال : أنا يارسول الله كعب بن زهير. فقام إليه بعض صحابته يستأذن فى ضرب عنقه، فقال النبى : « دعه عنك فإنه قد جاء تائباً نازعاً. واستأذن كعب النبى فى إلقاء قصيدته، فلما جاء إلى البيت

إن الرسول لنور يستضاء به وصارم من سيوف الله مسلول

خلع النبى عليه بردته، وهى البردة التى باعها أهله إلى معاوية بأربعين ألف درهم ثم انتقلت من أيدى الأمويين إلى العباسيين فخلفاء بنى عثمان.

وكان انتشار العقيدة على تلك الصورة بكل ما حملت من قيم ومثل وشرائع بداية قيام مجتمع جديد كما كانت إدارة النبى لهذا المجتمع فى السلم والحرب وحرصه على وحدته القومية، وهى قومية إسلامية وإن قامت على أكتاف العرب أساساً لقيام تنظيم سياسى وبشيراً بمولد دولة جديدة لها كل مقومات الدولة الأساسية، فقد ظهرت الجماعة الإسلامية الأولى فى يثرب وكأنها جماعة سياسية تمارس كل خصائص الدولة وإن لم يرد على لسان أو يأت ذكر فى الشريعة يشير إلى أن الإسلام دين ودولة بل كان الرسول حريصاً على أن يفصل بين الإثنين وكان يباشر سلطانه الزمنى كقائد للجماعة ويباشر سلطانه الدينى كنبى مرسل يأتيه الوحى من عند الله، ولم يترك ما يمكن أن يكون وصيةً بقيام نظام معين للدولة وإن اشتملت الشريعة وحوت السنةً كلّ ما يكوّن نظريةً سياسيةً وكل ما يمكن أن يكون أساساً لنوع الدولة وسياستها فى الداخل وفى الخارج، بل إننا لنستطيع الجزم بأن الشريعة الإسلامية تتضمن أقوم ما يمكن أن تساس به دولة فى كل زمان ومكان على أساس من توقير الحياة وإعلاء كرامة الإنسان .

(ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم فى البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)[٥]. (لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم)[٦] !

وما أن أحس عليه الصلاة والسلام أن رسالته قد تمت حتى أراد لها أن تكتمل على ما أراد الله لها ليقوم المجتمع الإسلامى خالصاً من كل شوائب الشرك، وليكون لهذه الجماعة الإسلامية وهى تتحول إلى جماعة سياسية كيانها المتماثل المتسق فلا يبقى فيها بعدئذ مشرك أو ضال ولا تبقى فيها نأمة من رجس أو شرك تمزق كيان المجتمع وتحطم وحدته المعنوية والنفسية فضلاً عن وحدته السياسية والقومية، وإذن فليصد كل مشرك عن الكعبة من بعد فلا يكون لهم حجّ إليها بعد أن طهرت من الشرك ومحيت منها كل معالم الوثنية؛ ولهذا نزلت الآيات من سورة التوبة، وكان موسم الحج قد بدأ وأخذت وفود المشركين تفد إلى مكة تقضى مناسك حجها، ولم يكن النبى قد أدى فريضة الحج على تمامها بعد، ولم يرد أن يؤدّيها وهناك مشرك يطوف بالكعبة، وليخرج أبو بكر بالمسلمين حاجًّا، وليعلم المشركون أمر الله بصدّهم من الكعبة ونقض كل عهد بينهم وبين المسلمين إلاّ من عهد عقد لأجل فإنه يبقى إلى أجله، وليلحق على بن أبى طالب بأبى بكر كى يخطب الناس يوم الحج بما أمر الله ورسوله، فلما وقف الناس بمنى يؤدّون مناسك حجهم وقف على بن أبى طالب وإلى جانبه أبو هريرة ونادى فيهم يتلو قوله تعالى (براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين . فسيحوا فى الأرض أربعة أشهر واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين . وأذانٌ من الله ورسوله إلى الناس يوم الحجِّ الأكبر أن الله برىء من المشركين ورسوله فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله وبشّر الذين كفروا بعذاب أليم . إلاّ الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدّتهم إنّ الله يحبّ المتقين . فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلّ مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إنّ الله غفورٌ رحيم . وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتّى يسمع كلام الله ثمّ أبلغه مأمنه ذلك بأنّهم قوم لا يعلمون . كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله إلاّ الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم إنّ الله يحبّ المتقين . كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاّ ولا ذمّة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون . اشتروا بآيات الله ثمناً قليلاً فصدّوا عن سبيله إنّهم ساء ما كانوا يعملون . لا يرقبون فى مؤمن إلاّ ولا ذمة وأولئك هم

---

(٥) الإسراء: ٧٠. (٦) التين: ٤.

المعتدون . فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم فى الدين ونفصِّل الآيات لقوم يعلمون . وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا فى دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون . ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أوّل مرّة أتخشونهم فالله أحقّ أن تخشوه إن كنتم مؤمنين . قاتلوهم يعذّبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين . ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليمٌ حكيمٌ . أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجةً والله خبيرٌ بما تعملون . ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفى النار هم خالدون . إنّما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلّا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين . أجعلتم سقاية الحاجِّ وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدى القوم الظالمين . الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون . يبشّرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنّات لهم فيها نعيم مقيم . خالدين فيها أبداً إنّ الله عنده أجرٌ عظيم . يا أيّها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولّهم منكم فأولئك هم الظالمون . قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبَّ إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربّصوا حتّى يأتى الله بأمره والله لايهدى القوم الفاسقين . لقد نصركم الله فى مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم ولّيتم مدبرين . ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذّب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين . ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفورٌ رحيمٌ . يا أيّها الذين آمنوا إنّما المشركون نجسٌ فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء إنّ الله عليمٌ حكيمٌ . قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون . وقالت اليهود عزيرٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون . اتّخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلّا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلّا هو سبحانه عمّا يشركون . يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلّا أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون . هو الذى أرسل

رسوله بالهدى ودين الحقِّ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون . يأيّها الذين آمنو إنّ كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدّون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشّرهم بعذاب أليم . يوم يحمى عليها فى نار جهنّم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون . إنّ عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعةٌ حرمٌ ذلك الدين القيِّم فلا تظلموا فيهنَّ أنفسكم وقاتلوا المشركين كافّةً كما يقاتلونكم كافّةً واعلموا أنّ الله مع المتّقين[٧]).

وما أن أتم عليّ التلاوة حتى صاح بعد هنيهة بالناس : « أيها الناس إنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحجّ بعد العام مشرك ، ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان له عند رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد فهو إلى مدته ». ويقول هيكل فى « حياة محمد » «ومن يومئذ لم يحج مشرك، ولم يطف بالبيت عريان، ومن يومئذ وضع الأساس الذى تقوم عليه الدولة الإسلامية ».

ويعنى هذا أن الدولة حين تقوم تؤكد بقيامها حماية تقاليد المجتمع وعقيدته، فليس لطائفة أو جماعة من رعاياها أن تمارس ما يخالف الأساس المعنوى الذى تقوم عليه الدولة، كما أنه ليس من حق أحد من الرعايا أن يجترئ على كيانها المادى القائم على حماية القانون ، فالدولة تسن قوانينها لحماية العقيدة التى تدين بها والتى تعكس آثارها على نظامها السياسى والاجتماعى والاقتصادى، وعلى العقيدة والنظم المادية التى تعكسها يقوم الكيان العام للدولة، وفيه يتسق إطارها السياسى.

وتمت كلمة الله وتأهب النبى للحج الأكبر، وتحرك الركب العظيم قاصداً مكة فى الخامس والعشرين من ذى القعدة من السنة العاشرة للهجرة أربعة عشر ومائة ألف فى قول، وتسعون ألفا فى قول آخر تتجاوب البطاح بتكبيرهم خفافاً إلى البيت الحرام، حتى كان الثامن من ذى الحجة يوم التروية قصد النبى منى، فضرب خيامه بها وصلى فروض يومه وقضى ليلته حتى فجر يوم الحج فصلى الفجر وركب ناقته القصواء ويمم نحو عرفات حين أطلت الشمس من خدرها والناس من ورائه فارتقى الجبل والمسلمون من حوله يتبعونه فى مسيرته بين ملبّ ومكبّر حتى نزل بنمرة حيث ضربت قبته كما أمر إلى زوال الشمس، ثم نزل إلى بطن الوادى وما يزال فوق القصواء ونادى فى الناس بصوت جهورى كان يردده من بعده بين كل وقفة وأخرى ربيعة بن أمية بن خلف فحمد الله وأثنى عليه وقال:

---

(٧) التوبة : ١ – ٣٦.

« أيها الناس ، اسمعوا قولى فإنى لا أدرى لعلى لا ألقاكم بعد عامى هذا فى موقفى هذا ».

« أيها الناس إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم كحرمة يومكم هذا وكحرمة شهركم هذا ».

« وإنكم ستلقون ربكم فيسألكم عن أعمالكم وقد بلغت، فمن كانت عنده أمانة فليؤدّها إلى من ائتمنه عليها، وإن كل ربا موضوع، ولكن لكم رءوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون ، قضى الله أنه لا ربا ، وأن ربا عباس بن عبد المطلب موضوع كله ، وأن كل دم فى الجاهلية موضوع ، وأن أوّل دمائكم أضع دم ابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب ».

« أما بعد أيها الناس فإن الشيطان قد يئس من أن يعبد بأرضكم هذه أبدا ولكنه إن يطع فيما سوى ذلك فقد رضى به مما تحقرون من أعمالكم فاحذروه على دينكم » .

« أيها الناس، إن النسىء زيادة فى الكفر يضل به الذين كفروا ويحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدة ما حرم الله، فيحلوا ما حرم الله، ويحرموا ما أحل الله ».

« وإن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض وإن عدة الشهور عند الله اثنا عشر منها أربعة حرم ثلاثة متوالية ورجب مفرد الذى بين جمادى وشعبان ».

« أما بعد، أيها الناس، فإن لكم على نسائكم حقًا ولهن عليكم حقًا ، ولكم عليهن ألّا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه، وعليهن ألّا يأتين بفاحشة مبينة فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن فى المضاجع وتضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف واستوصوا بالنساء خيراً فإنهن عندكم عوان لا يملكن لأنفسهن شيئًا، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن بكلمات الله ».

« فاعقلوا أيها الناس قولى فإنى بلغت، وقد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبدا، كتاب الله وسنة رسوله ».

« أيها الناس، اسمعوا قولى واعقلوه ، تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم وأن المسلمين إخوة، فلا يحلّ لامرىء من أخيه إلّا ما أعطاه عن طيب نفس منه، فلا تظلمن أنفسكم ».

« اللهم هل بلغت »

ولما بلغ عليه الصلاة والسلام خاتمة قوله : « اللهم قد بلغت » أجاب الناس من كل صوب : نعم، فقال : « اللهم اشهد ».

ثم نزل عن القصواء وأقام فصلى الظهر والعصر ثم ركبها حتى بلغ الصخرات وتلا على الناس قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا).

وتمت بذلك كلمه الله واستقام المجتمع الجديد على مثل بينة من العقيدة والخلق ومن

السلوك والمعاملات، واتسعت كلمة الإسلام وآن لها أن تنساح لتسع الدنيا جميعاً.

وكانت إدارة المجتمع الجديد حتى ذلك الوقت مشيخيةً بسيطة، وكان على ولاة الأمر فى هذا المجتمع النامى أن يواجهوا ما ينجم عن اتساع حجم الجماعة من مطالب الإدراة والحكم، وكان لابدّ للدولة أن تتحول من إدارة مشيخية بسيطة إلى إدارة مركبة تتعدد فيها الأجهزة ويتشعب فيها الحكم .

ولعل الرسول قد واجه هذا التشعب فى حياته، ولكنه عليه الصلاة والسلام كان يسوس الأمور ببساطة لا تستعصى معها مشكلة على الحل، فقد ترك كل شيء على ما هو عليه إلّا أن يقضى بين الناس بقضاء الإسلام وأن يكون الولاء للعقيدة ولاءً جامعاً فى رباط من الأخوة التى فرضها على المسلمين منذ البداية ويعنى هذا فى مفهوم الدولة وحدة الولاء للعلم أو للسيادة التى يمثلها، وكانت الشريعة الإسلامية هي مصدر السيادة وكان الولاء لها والدفاع عنها مصدر السلطة لمن يلى الحكم. وظلّ المصدر قائماً تستمد منه الخلافة الإسلامية سلطتها فى الحكم حتى بعد أن تحولت الخلافة من الجمهورية إلى الملكية فالخليفة هو أمير المؤمنين وهو حامى الشريعة وهو الداعى للجهاد وكانت الشريعة بالنسبة له دستوراً أعلى عليه أن يحميها ويدافع عنها وليس له على الإطلاق حق تعديلها أو تأويلها .

فإذا بعث بولاته إلى الجهات التى دانت بالإسلام فى الجزيرة العربية لم يكن عليهم إلّا أن يطهروا الناس من رجس الوثنية ويعلّموهم فرائض الدين وكان هؤلاء الولاة معلّمين أكثر منهم ولاة حكم، وكانت وصيته عليه الصلاة والسلام إليهم « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا، وإنكم ستقومون على قوم من أهل الكتاب يسألونكم ما مفتاح الجنة فقولوا هو « شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له »».

وإذا دعا إلى الجهاد فالدعوة للجميع دون إكراه إلّا إيمان الفرد بما يحارب فى سبيله بنفسه أو بماله، فليس هناك نظام للتجنيد وإنما هى العقيدة تدفع بأصحابها إلى خوض الغمرات دفاعاً عنها، فحين أراد قتال الروم دعا الناس للتطوع وأخذ يحضهم عليه، وقال قوم من المنافقين وكان الوقت قيظاً « لا تنفروا فى الحر » فنزل قوله تعالى : (وقالوا لا تنفروا فى الحرّ قل نار جهنّم أشدّ حرّا لو كانوا يفقهون . فليضحكوا قليلاً وليبكوا كثيراً جزاءً بما كانوا يكسبون)[٨].

ولما قال للجد بن قيس أحد بنى سلمة : ياجد، هل لك العام فى جلاد بنى الأصفر ؟ قال : يارسول الله ؟ أو تأذن لى ولا تفتني، فوالله لقد عرف قومىَ أنه ما من رجل أشدّ عجباً

(٨) التوبة : ٨١ - ٨٢.

بالنساء منى، وإنى أخشى إن رأيت نساء بنى الأصفر ألاّ أصبر، فأعرض عنه الرسول فنزلت فيه الآيه: (ومنهم من يقول ائذن لى ولاتفتنى ألا فى الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين[٩]) وإن كان قد أخذ المثبطين بالشدة ولكنه لم يقسر أحداً منهم على القتال، إلاّ أن يذكرهم بجزاء الدنيا والآخرة ويترك لهم بعد ذلك أن يختاروا بين الحسنيين.

وكان أبو خيثمة قد تخلف مؤثراً الراحة، فلما رأى الجيش على أهبته للمسير حركه هذا المشهد، فرجع إلى أهله فوجد امرأتين له قد رشت كل منهما عريشها وبردت له ماء وهيأت له طعاماً، قال: رسول الله فى الضح والريح والحر وأبو خيثمة فى ظل بارد وطعام مهيأ وامرأة حسناء فى ماله مقيم، هيئالى زاداً حتى ألحق به، فهيأتا له ما أراد ولحق بالجيش، ولعل غيره من الخوالف قد فعلوا فعله.

ولم يكن هذا النظام غريباً على العرب، فالحرب عندهم تقوم على التطوع ولم يكن هناك نظام للتجنيد كما كان فى الدول المجاورة، وظل نظام التطوع قائماً على عهد النبى، ولكنه التطوع للجهاد مرضاة لله وليس التطوع ابتغاء المغنم أو السلب.

ومن المغالاة كما قلنا أن ندعى صفة الدولة لهذا المجتمع الإسلامى الناشىء سواء فى المدينة أو فى الجزيرة العربية بعد أن عمها الإسلام، وقد لا نرى صورةً للدولة حتى بداية خلافة عمر وإنما نستطيع أن نرى تحول المجتمع الإسلامى إلى جماعة سياسية بل نستطيع أن نرى هذا التحول يغطى على ما سواه تماماً لتأخذ الدولة مكانها العسير فى حياة المجتمع والفرد وتبقى بعد ذلك هى كل شىء.

وبدأ هذا التحول نتيجة عاملين أولها اتساع رقعة الإسلام اتساعاً بدت معه الحاجة ملحةً إلى نوع من التنظيم الإدارى يكفل سلامة الحكم وسلامة هذه الرقعة الإسلامية. وثانيهما استيلاء الإسلام على دول وإيالات لها نظمها السياسة والإدارية العريقة كما فى فارس والولايات الرومية فى الشام وإفريقية.

وجاء هذا التحول نتيجة للفتوح الإسلامية الباهرة فى خلافة عمر حتى جاوزت هذه الفتوح بلاد الأفغان شرقاً وما بين النهرين شمالا وما وراء تونس من أفريقية الشمالية غرباً وحدود النوبة جنوباً، وأدت هذة الفتوح بالتالى إلى الاحتكاك بحضارات ونظم لم تعرفها الجزيرة العربية من قبل، بل نكاد نقول ان الاحتكاك كان عاماً شاملا بحضارات ذلك العصر وما قبل ذلك العصر من حضارات أديل منها إلى الحضارات القائمة كحضارة مصر والرافدين وهى حضارات سامية أصيلة غير الحضارات الآرية القائمة حينذاك وإن

---

(٩) التوبة: ٤٩.

كانت امتداداً للحضارات القديمة فإن العقل البشرى حين يبدع لا يبدع إلّا من خلال تراثه الماضى، فاحتكاك العقل العربى الفتى كان احتكاكاً بالحضارات القائمة وكان احتكاكاً بالماضى أيضاً وحضاراته العظيمة من خلال هذه الحضارات القائمة ومن خلال التراث الإنسانى للعقلية السامية من قبل، وهو تراث بدت سماته قوية آخاذة فى الأديان السماوية وهى أديان سامية الموطن والنشأة.

وقد نخطئ إذا قلنا إنه احتكاك بين العقلية العربية السامية الأصل وبين العقلية الآرية فى فارس والهند وروما واليونان، فالعقلية العربية الجديدة كانت وليدة عوامل جديدة تأثرت بها أبلغ تأثير، بل إن هذا التأثير قد طبعها بطابع جديد هو الطابع الإسلامى خلقها خلقاً جديداً تختلف صورته اختلافاً بيّناً عما كانت عليه فى الماضى، فالاحتكاك الجديد إذن كان احتكاكاً بين الفكر الإسلامى الجديد والفكر القديم سامياً كان أو آرياً، وهو ككل احتكاك بين القديم والجديد لابد وأن يسفر عن غلبة أحدهما متأثراً بقوة هذا الصراع وحيويته وقدرة القديم على البقاء وقدرة الجديد على التفوق والتغلب، ولكنه صراع ينحسر فى النهاية عن لون من الحضارة غالباً ما يثبت فيه الجديد مشوباً بالأصيل من القديم.

وكان تفوق هذا الفكر الإسلامى الجديد قوياً إلى درجة بدأ فيها التحول جذرياً وعميقاً كان من آثارة موجة الاستعراب التى ابتلعت كل الشعوب التى امتدت إليها دوحة الإسلام، ولم يبق من القديم إلّا ما كانت الحضارة الجديدة فى حاجة إليه.

وبقدر ما كانت غلبة الفكر الجديد على القديم فى الحضارة الجديدة البازغة بقدر ما كان التنظيم السياسى والإدارى قاصراً عن الوفاء بحاجة الدولة فى اتساعها الجديد فإن العرب لم يعرفوا التنظيم السياسى للدولة كما عرفته فارس وروما ولم يلق المسلمون بالاً إلى الشكل الذى تكون عليه الدولة ولم يكن أمام العرب إلّا ترك البلاد المفتوحة على ما هى عليه فى نظامها الإدارى والمالى أو الاقتباس من هذا النظم بما يوافق الاتجاه الجديد.

ومست هذه الحاجة أول ما مست الدولة الناشئة على خلافة عمر إذ بدأ إطار الدولة يتكامل فى عهده نتيجة الأمتداد والتوسع والتركيب الاجتماعى الذى صارت إليه، وكان على عمر أن يوائم بين حاجة الدولة إلى تنظيم إدارى وبين روح الدين وجوهره، ولعله بلغ فى هذه المواءمة ما لم يبلغه حاكم من قبل ولا من بعد.

الأمة والدولة:

كان الانتشار الإسلامى يسبق خيال أولى الأمر وكان انسياح المسلمين فى الأرض يفوق تقدير عمر بن الخطاب الخليفة الذى قدر له أن يشهد هذا الانسياح الباهر فقد كان يحذره

ويخشى ألّا يقدر المسلمون عليه فيكون على انتشار الدعوة وامتدادها أكثر مما هو لها، فقد كانت سياسته كما يقول هيكل: «أن يجمع الجنس العربى فى وحدة تمتد من خليج عدن جنوباً إلى أقصى الشمال من بادية السماوة، وأن يدخل العراق والشام فى هذه الوحدة، لأن السلطان فيهما كان للخميين والغسانيين من العرب، فلما تم له ما أراد من ذلك ودّ لو يقف جنده فى هذه الحدود لا يتعدوها، وتمنى لو أن بينه وبين الفرس جبلا من نار لا يخلصون إليه ولا يخلص إليهم منه، ولو أن بينه وبين الروم سداً يحول بينهم وبين استرداد ما فتحه من أرضهم، لكن الحوادث كثيراً ما كانت أقوى من الرجال، والحوادث هى التى دفعت المسلمين إلى متابعة الفتح والبلوغ به إلى المدى الذى رأيت».

ولعل خشية عمر وحذره لم تتجاوزا تقدير رجل الدولة لخطر الانسياح البالغ مما قد يفوق جهد الدولة وقدرتها، فهى خشية المتأنى وحذر المتمهل الذى يعدّ للأمر عدّته قبل أن يقدم عليه، فإذا نسب إليه أنه قال: «لا تجعل بينى وبين المسلمين بحراً» فلأنه كان يدرك خطر البحر على العرب لأنهم لم يتمرسوا بلججه وغماره وأن خبرتهم بفنون البحر لا تعلو إلى خبرة غيرهم فيه، كما كان يدرك خطر الانسياح البالغ تماماً، وإن كان لا يعنى أبداً أن يعزل ما بين المسلمين والبلدان المجاورة، أو أن يقف بالانسياح العربى عند حدود الجنس العربى، فقد بعث الإسلام للناس كافة لا للعرب وحدهم، وبدأ الرسول قبيل وفاته يخاطب الأقيال والملوك فى تلك البلدان فى اعتناق الإسلام، كما بدأ يرسل بسراياه ومغازيه إلى تخوم فارس والروم.

وسواء أراد عمر هذا التوسع أم حذره وتأنّاه فقد دفعته الأحداث وحدها إليه، وبلغ الانسياح الإسلامى فى عهده إلى المدى الذى رأينا وإلى الصورة التى وقف أمامها المؤرخون مبهورين بجلاله وقدرته وقوته، ومهما قيل فى حماس المسلمين للفتح وإيمانهم بنشر الرسالة فستبقى الفتوح العربية الباهرة فى صدر الإسلام معجزة التاريخ وحقيقته البلجاء.

وقد أدّى هذا التوسع إلى النظر فى أمور هذه الدولة الناشئة التى تتأكد حقيقتها يوماً بعد الآخر مما حمل أولى الأمر فيها إلى تنظيم أمورها، وقبل ذلك إلى تنظيم مركز القوة الدافعة لهذا التوسع والنمو، ولم يكن هذا النظر وليد تفكير سابق أو دراسة مقننة قصد بها ولى الأمر مواجهة المستقبل فلم يكن المستقبل معروفاً أو مقدراً، وإنما جاء وليد الساعة ووليد الحاجة إليه، فحين أقبلت الوفود على النبى تعلن إسلامها وولاءها وبعث معها من يفقه الناس فى الدين ويجمع منهم الصدقات، ترك أمراء الجهات التى انطوت تحت الإسلام على ما كانوا عليه من سلطان قبل إسلامهم، على أن يدخلوا عليه ما تقضى به الشريعة من الفروض والمعاملات، ولم تتغير هذه القاعدة على عهد الخلفاء الراشدين إلّا بقدر ما اقتضاه الشكل

من تغيير فقد تركت البلاد المفتوحة على ما كانت عليه إلّا ما قضت به الشريعة من تعاليم.

إلّا أن التغيير الكبير الذى حدث حينذاك وبدأ مجراه على عهد الرسول أن قومية جديدةً قد بزغت شمسها وأن أمةً موحدةً قد ظهرت إلى الوجود برسالة جديدة للحضارة الإنسانية وبنمط جديد للحياة الاجتماعية والأخلاقية.

الأمة الإسلامية :

وإذا قلنا إن قومية جديدة قد بزغت شمسها فلا نعنى أن الإسلام قد تشيع للقومية أساساً للاجتماع الإنسانى فالإسلام لم يفرق بين معتنقيه ولم يقم حواجز أو سدوداً بين المسلمين على اختلاف أجناسهم وعناصرهم وأوطانهم فأمة الإسلام أمة واحدة ووطن المسلمين كل لا يتجزأ.

وقد نقول إن أمة جديدة قد تكونت ولكن الأمة كانت موجودة وقائمة فعلًا، وكل ما حدث أن هذه الأمة كانت تعيش نظاماً قبلياً لا تربطه وحدة ولكنها فى ظل الإسلام بدأت تمتزج وتتوحد وتدين بالولاء لسلطة مركزية أعلى من السلطة المشيخية التى كانت تدين لها بالولاء وبهذه الوحدة بدأت كيانها القومى الذى اتسمت به من بعد.

ولكن هذه القومية الناشئة تكونت فى ظل الإسلام، فالإسلام هو الذى وحد الأمة العربية فى دولة لها كيانها السياسى والإسلام هو الذى حمل العرب إلى بقاع جديدة استعربت وأصبحت جزءاً من وطن العروبة، والإسلام هو الذى صاغ الإطار الفكرى والعقلى للحضارة العربية، والدولة العربية هى الدولة التى قامت فى رحاب الإسلام، إلا أن الإسلام لا يعترف بأية فروق قومية بين المسلمين، فالمسلمون جميعاً أمة واحدةولا فرق بين عربى وعجمى وليس لعربى على عجمى فضل إلّا بالتقوى ، والدولة التى قامت دولة إسلامية وإن قامت على أكتاف العرب ولعل هذا هو ما جعل للعرب ميزة السيادة فى الدولة الجديدة فهم السابقون إلى الإسلام، وهم الذين حملوا أعلام الإسلام الباهرة إلى كافة البقاع إلّا أن هذه الميزة لم تبق طويلًا فما لبث العباسيون أن اعتزوا بالفرس على العرب حتى أصبحوا سادة الدولة الجديدة فلما نكبهم الرشيد اعتز الخلفاء من بعده بمرتزقة العناصر التركية التى احترفت الجندية ولكن مصدر السيادة والسلطة ظلّ عربيا خالصاً حتى أديل من العباسيين إلى العثمانيين فأصبحت لهم السيادة والسلطة فى الدولة الإسلامية، ولم يجد العرب عناءً فى تقبل التغيير الجديد ما دام الحكام الجدد مسلمين.

فالقومية العربية قد شبت وتكونت فى إطار إسلامى خالص ولكن الأمة العربية ظلت

بينة الملامح واضحة القسمات وسط هذا الإطار وظل الطابع العربي الذى حكم الدولة الإسلامية منذ البداية غالباً حتى النهاية لنفس الأسباب التى طبعت العروبة بالإسلام ، فالإسلام على الرغم من عموم الرسالة وأنها للناس كافة بعث عربيًا وبلسان عربى مبين فإذا كانت الدولة إسلامية فإن الأمة العربية بقيت أبرز ما يميز هذا الإطار الإسلامى العام فاللغة العربية وهى لغة القرآن لغة العبادات وهى لغة الدولة الرسمية بعد أن عربت الدواوين وضربت النقود العربية فى عهد عبد الملك بن مروان فاتسمت الحياة والحضارة فى هذا المجتمع الإسلامى بالطابع العربى الغالب وظل هذا الطابع العربى وإن تأثر بما حوله متميزاً حتى غدا وله سماته الخاصة .

ولم تكن الوحدة القومية التى عمت بلاد العرب ظاهرةً سياسيةً بقدر ما كانت ظاهرةً اجتماعيةً فلم يكن الولاء السياسى للدولة أو للسلطة المركزية هو الذى وحد العرب تحت راية واحدة، وإنما الذى وحّدهم هو إيمانهم جميعاً بمثل أعلى مشترك وخضوعهم لأحكام متشابهة وسلوكهم مسلكاً واحداً فمنذ أسلم العرب تمت وحدتهم الدينية وجمعتهم العقيدة الجديدة على عادات ومعاملات واحدة ، وحين تزول الفوارق فى حياة المجتمع يزول مابينها من عوائق وحدود اجتماعية، وحين يتفق المثل الأعلى للأمة مع غايتها فى الحياةتتم وحدتها الفكرية ويزول عنها كل تناقض يمكن أن يثلمها أو يعوق ائتلافها.

ومما أدّى إلى تعميق مشاعر الوحدة بين العرب أنها تمت على يد الدولة الناشئة، بل إن هذه الدولة الناشئة قامت أصلاً على أكتاف العرب وهم الذين وسعوا رقعتها لتشمل ما يعرف بعالم الإسلام حينذاك إذ كان عالم الإسلام فى ذلك الوقت لا يتجاوز إطار الدولة ولا يتعدى حدودها فلم يكن الإسلام قد انتشر انتشاره فيما بعد حتى تجاوز حدود الدولة فأصبح من بلاد الإسلام ما لا يقع فى سلطان الحكم الإسلامى أو يدين بولاء سياسى للدولة الإسلامية وإن ربط الولاء الدينى المسلمين فى عالم الإسلام برباط لا تنفصم عراه.

وعلينا أن نؤكد دواماً أن الوحدة الروحية أو الدينية للعرب قد تمت قبل أن تتم وحدتهم القومية أو تتكامل، فقد ظل النظام السياسى القديم للجزيرة العربية قائماً فى عهد الرسول وبعد اعتناق العرب للإسلام على ما كان عليه، ولم يتغير كثيراً عما كان عليه من قبل وإن كان النظام الاجتماعى قد تغير تماماً مما أدى إلى التآلف القومى ثم إلى الوحدة القومية من بعد .

ولم تكن حروب الردّة لإقرار الوحدة السياسية للعرب بقدر ما كانت إقراراً للتعاليم الدينية، وبالتالى إقراراً للوحدة الاجتماعية، فقد كان الدين ومازال الرباط الأقوى فى وحدة المسلمين الاجتماعية من بعد ووحدة المجتمع العربى من قبل، بل إن هذه الوحدة

الاجتماعية كانت ومازالت الأساس الأول للمجتمع الإسلامى .

وفى حرص عمر على إقرار هذه الوحدة عمل على إجلاء اليهود والنصارى عن شبه الجزيرة العربية لتكون خالصة للمسلمين، وليكون مهد الإسلام خالصاً من كل شائبة تعوق وحدته الاجتماعية، وحين أجلاهم لم يقصد بهم شرّا فقد أمر بنصارى نجران ألّا يفتنوا عن دينهم وألّا يخرج منهم إلّا من أقام على نصرانيته، وأن يعطوا بالعراق أرضاً كأرضهم بنجران وأن تحسن معاملتهم، وكانوا قد كثروا فخافهم على الإسلام كما ذكر البلاذرى ، فإذا عرفنا أنه أجلاهم إلى أرض إسلامية فى العراق لأدركنا أنه لم يكن يخشاهم على الإسلام بقدر ما كان يخشاهم على موئل الإسلام ووحدة العرب الاجتماعية فى شبة الجزيرة، وهكذا فعل بمن بقى من يهود خيبر وفدك إذ أجلاهم إلى الشام وعوضهم عن أرضهم بما يعدل قيمتها وأحسن ، ولعله استند فى إجلاء النصارى واليهود بإجماع المؤرخين إلى ما روى عن رسول الله أنه قال: «لا يجتمع ببلاد العرب دينان». والدين مصدر هذه الوحدة الاجتماعية الجديدة ودعامتها .

ولتثبيت هذه الوحدة أمر برفع ما فرضه أبو بكر على أهل الردّة ألّا يحاربوا فى صفوف المسلمين، كما أمر بردّ السبى من العرب إلى عشائرهم حتى لا يكون السبى سنّةً فى العرب وحتى لا تكون تفرقة بينهم تشعرهم بالتمايز وأن للبعض حقوقاً ليست للآخرين.

ولم يسر هذا الأمر على البلاد العربية خارج شبة الجزيرة فى الشام والعراق فقد أراد لمهد الإسلام أن يقوم بهذا الأمر وحده حتى يبقى خالصاً من أية شائبة قد تعوق توافقه الدينى واتساقه الاجتماعى، فسرعان ما امتد الإسلام إلى الشام والعراق ونزحت قبائل عربية بأجمعها إليهما، ولكن بقيت الجزيرة العربية وحدها خالصةً للعرب المسلمين وظلت تلك القاعدة عرفاً سائداً حتى اليوم وإن بدأ يهتز أخيراً أمام الخبرة النازحة .

وبامتداد الفتوح الإسلامية انتشر الإسلام فى بقاع جديدة وبين أقوام لا يمتّون إلى الأمة العربية برباط ثقافى أو جنسى كما فى فارس والهند وشمال أفريقية والأندلس ونفذ الإسلام إلى هؤلاء الأقوام بنفس القوة التى نفذ بها إلى الأقوام العربية أو التى تنتسب إلى الأمة العربية كما فى العراق والشام ومصر ، ومن هذه البقاع التى طوتها موجة الفتوح الإسلامية تكونت الدولة الإسلامية.

إلا أن الإسلام انتشر فى أزمنة متفاوتة عن طريق الدعوة إلى بقاع لم تنطو تحت لواء الدولة الإسلامية، ولم تكن جزءاً منها، وكان هؤلاء بدورهم ممن ينتمون إلى الأمة الإسلامية ويدينون بالإخاء الإسلامى وهو رباط المسلمين الأكبر فى مشارق الأرض ومغاربها، ونستطيع أن نقول وفقاً للمصطلح الحديث إنه دعامة ما يمكن أن يعرف بالقومية الإسلامية على

أساس أن الإسلام قد جبّ كل تمايز يقوم على العنصر أو اللون أو الانتماء إلى وطن معين إلاّ وطن الإسلام، وأنه وفقًا لهذا لا يقبل النزعة القومية الحديثة، وهى النزعة التى قادت إلى الحروب الدامية فى القرنين التاسع عشر والعشرين وبالتالى لا يدين بالقومية أو بأية نزعة قومية تنسب إليه .

فإذا قلنا القومية الإسلامية فمن قبيل التجاوز إذ يعنى أننا نسلم بأن الإسلام فى الوقت الذى ينكر فيه النزعة القومية يدعو إلى قومية معينة وهو ما ينكره الإسلام ويتنزه عنه، فالإسلام دين الناس كافة : (إن هو إلاّ ذكر للعالمين . ولتعلمن نبأه بعد حين)[١٠] بعث به محمد للعالمين وللبشر جميعاً على حدّ سواء .

(وما أرسلناك إلاّ رحمةً للعالمين)[١١]

(تبارك الذى نزّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً)[١٢].

(وما أرسلناك إلاّ كافةً للناس بشيراً ونذيراً ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون)[١٣].

(هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون)[١٤].

وتفيد هذه الآيات البينات أن محمداً بعث ليوحد البشرية جمعاء فى دين واحد هو الإسلام، ويرى « توماس أرنولد » مصداق ذلك فى نبوءة محمد بأن بلال « أول ثمار الحبشة » وأن صهيبا « أول ثمار الروم ».

ولم تقف الدعوة على الجزيرة العربية فما ان رسخ قدم الإسلام فى شبة الجزيرة حتى بعث النبى فى السنة السادسة من الهجرة برسله إلى أقيال ذلك العصر وملوكه فدعا قيصر الروم وكسرى فارس ونجاشى الحبشة وعامل اليمن والمقوقس فى مصر إلى الإسلام.

فإذا كانت الدعوة لعبادة إله واحد أحد لا شريك له فإن الناس جميعاً يجب أن يكونوا على هذا الدين، وإذاكان هذا الدين لم ينكر ما قبله من رسالات السماء فمعنى ذلك أنه استوعب ما قبله وحق على من كان على هذه الأديان أن يعتنق الإسلام إذ جاء مصدقاً لها مؤكداً أنها من الإسلام:

« ويؤيد دعوى عموم الرسالة - كما يقول توماس أرنولد - والحق فى أن يستجيب لها البشر عامة، أن الإسلام كان الدين السماوى الذى اختاره الله للناس كافةً أوحى به إلى الرسل من قبل ثم أوحى به من جديد على لسان محمد خاتم الأنبياء».

---

(١٠) سورة ص : ٨٧- ٨٨.

(١١) الأنبياء : ١٠٧ .

(١٢) الفرقان : ١ .

(١٣) سبأ : ٢٨ .

(١٤) التوبة : ٣٣ .

وإن عالمية الإسلام هذه لتنفى أية نزعة للقومية، فإذا قيل القومية الإسلامية فهو من باب التجاوز تمييزا لها عن غيرها ما دامت دعوة الإسلام لم تتم بعد ولم تتوحد البشرية فى ديانة واحدة، وهى الديانة التى يقول فيها «توماس أرنولد» أنها وحى الرسل من قبل ثم أوحى بها إلى محمد فختم بها رسالة السماء.

وقد يتناقض هذا وما اختص به الله العرب بالرسالة ونزول القرآن بلغتهم:

(إنّا جعلناه قرآناً عربيا لعلّكم تعقلون)[١٥].

(وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربيّا لتنذر أمّ القرى ومن حولها)[١٦].

(وإنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربىٍّ مبين)[١٧].

(ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كلّ مثل لعلّهم يتذكّرون . قرآناً عربيا غير ذى عوج لعلّهم يتقون)[١٨].

(فإنما يسّرناه بلسانك لتبشّر به المتّقين وتنذر به قوماً لدًّا)[١٩].

ولكن إذ اختار الله الإسلام ديناً للعالمين وإنه دين من سبق من الرسل ختمه على لسان محمد، فقد اختار العربية لتكون لغة الإسلام وليكون الناس فى ظل الإسلام أمة واحدة.

(وما كان الناس إلّا أمّةً واحدةً، فاختلفوا ولولا كلمةٌ سبقت من ربّك لقضى بينهم فيما فيه يختلفون)[٢٠].

(كان الناس أمّةً واحدةً، فبعث الله النبيين مبشّرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحقّ بإذنه، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم)[٢١].

فليس الإسلام قاصراً على العرب، والقرآن هو كتاب الإسلام ووحيه الإلٰهى، وهو كتاب كل مسلم، يحفظه المسلمون فى مشارق الأرض ومغاربها سواء تكلموا العربية أو تكلموا بغيرها، وهو الذى صان اللغة العربية وأبقى عليها كأقدم لغة حية حتى الآن، فإذا كانت معاصراتها من اللغات القديمة كاللاتينية واليونانية والسريانية والآرمية قد بادت، فقد بقيت اللغة العربية قائمةً حيةً بفضل القرآن وكان بقاؤها بقاءً للأمة العربية وإلّا لحقها ما لحق

---

(١٥) الزخرف : ٣.
(١٦) الشورى : ٧.
(١٧) الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥.
(١٨) الزمر : ٢٧- ٢٨.
(١٩) مريم : ٩٧.
(٢٠) يونس : ١٩.
(٢١) البقرة : ٢١٣.

بالأمم التى تشعبت لغاتها الأصلية فافترقت شعوباً عديدة لكل منها لغته المتميزة التى انبثقت من لهجتها الدارجة .

ويوم ينتشر الإسلام ليعم العالم كما هى رسالة رب العالمين فستعم اللغة العربية لتكون لغة العالمين .

والأمة الإسلامية هى الأمة التى ينتمى إليها كل من اعتنق الإسلام ومن يعتنقه من بعد، وليس أمامها قيود أو حدود تقف دون انتشارها أو امتدادها، والمسلم أخ للمسلم فى كل صقع وفى كل قبيل وإن لم تضمهما دولة واحدة أو يجمعهما حكم واحد .

الدولة الإسلامية :

وقامت الدولة الإسلامية عربيةً منذ البداية، إذ قامت على أكتاف العرب، وظلت إسلامية عربيةً حتى بعد أن أديل من الحكام العرب إلى غيرهم، وحتى بعد أن انتقلت الخلافة من العرب إلى العثمانيين، فقبل أن يتكون المجتمع السياسى ويكتمل الكيان العام للدولة كانت العلاقات الحتمية فى المجتمع والقوانين التى تحكمه وتشكل سلوكه العام إسلاميةً صادرةً عن الشريعة وتعاليم الإسلام، وهى علاقات أو قوانين غيرت من طبيعة المجتمع وكان التغيير تلقائياً لا يحكمه عنت أو إرهاق أو نوع من أنواع الجبر فقد أقبل الناس على الإسلام راضين دون إكراه، وآمنوا به إيماناً حملهم على الولاء لرسالة المجتمع الإسلامى ولاءً هانت معه التضحية بالنفس والمال وكانت رسالة المجتمع الجديد أن يدعو للعقيدة فى الخافقين ويحمى حرية الدعوة من أى عدوان .

فإذا كان العرب هم الذين قاموا بالدعوة وامتشقوا السيف لحمايتها، فقد غدوا قادة المجتمع الإسلامى، وحين تكونت الدولة آلت إليهم السلطة وأصبحوا سادة الحكم الجديد، لذلك قامت دولة إسلامية تحكمها العلاقات الجديدة للمجتمع الإسلامى ولكن على يد العرب وعلى أكتافهم، فهى دولة عربية من حيث تكوينها البيلوجى وإسلامية من حيث طبيعتها البشرية .

وكان هناك نوع من الإدارة لهذا المجتمع الإسلامى على عهد النبى وكانت إدارة مشيخية أو أبوية وظلّ هذا الطابع المشيخى قائماً على عهد الشيخين الأوّلين أبى بكر وعمر، ثم كان انسياح العرب فى أقطار جديدة ورأى عمر أنه أمام واقع جديد تحكمه حتمية ديمجرافية كما تحكمه حتمية جغرافية أو إقليمية، فانتشار الإسلام بين أقوام آخرين من غير العرب وانسياحه فى أقطار غير عربية، مع ما لأولئك الأقوام وتلك الأقطار من نظم وحضارات

قديمة وخصائص مختلفة، وبقاء أناس من تلك الأقوام على دياناتهم القديمة، إذ لم يجبر الفاتح العربي أحداً على دخول الإسلام، كل هذا جعل عمر يواجه أموراً جديدة عليه وأوضاعاً لم يألفها في الجزيرة العربية، ولم تتناولها الشريعة أو السنة بتفصيل، وكان عليه أن يصدر فيها برأى تنتظم عليه هذه الدولة الناشئة، وقد بلغت من سرعة الانسياح واتساعه ما لايدع وقتاً لوضع نظام أو تشريع يحكمها، وأن يستند هذا الرأى إلى بديهة ولىّ الأمر أو الحاكم أكثر مما يستند إلى منطقه أو تقنين جماعة تقوم به، وأن يساير هذا الرأى التوسع الإسلامى فى أطواره لا يسبقها ولا يستأخر عنها كما يقول هيكل فى سيرة «الفاروق عمر».

وما كان عمر بن الخطاب «ليضعف - كما يقول هيكل - فقد كان له من قوة الشخصية وبروزها... ما كان له أثره البين قبل الإسلام وبعده» فواجه الأمر بحكمة وأصالة ووائم بين الدين والدنيا بقدرة لم يعرفها التاريخ من قبل ولا من بعد، بل إن شخصية عمر لتنفرد وحدها فى التاريخ فليس له بين حكام الدول وقادتها مثيل أو نظير. وقد شغل أبو بكر خلال خلافته الوجيزة بحروب الردّة وبتسيير الجيوش إلى العراق والشام ولم تكن معالم الدولة الناشئة قد برزت أو وضحت بعد، فلما تولى عمر الخلافة بدأت هذه المعالم تتضح وتبرز فقد وسعت الدولة فى عهده العراق وفارس والشام ومصر واستقرت كلمة الفتح فيها وأصبح على عمر أن يضع النظام الذى يحكم هذه الأمصار ويسوسها فى إطار الوحدة المنشودة للدولة الإسلامية وبما يتفق وتعاليم الإسلام وظروف كل مصر وتاريخه.

وقد نهض عمر بكل هذا فأرسى قواعد الدولة ووضع تقاليد الحكم وعلى يديه قامت الدولة الإسلامية، واكتملت حقاً، وكان فريداً فى كل ما قام به، وكان حقاً كما قال فيه النبى عليه الصلاة والسلام: «لم أر عبقرياً يفرى فريه».

ولا تتجلى عبقريته فى النظام الذى وضعه لحكم الدولة ولا لسياسة الفتح، ولكن عبقريته الفذة فى أنه استطاع أن يجعل من روح الإسلام حقيقةً واقعة يسوس بها الحاكم نفسه ويسوس بها رعيته وترجم النظرية إلى واقع عملى فأقام دعائم الشورى وأرسى قواعد العدالة والمساواة، وجعل من الحق والواجب أساساً لحرية الفرد وحرية الجماعة.

كان يستهدى إيمانه ويقينه، كما يستهدى عبقريته وإلهامه، فبإيمانه أقام الحكم على شريعة الله وقهر فى نفسه كل نزعة تميزه على الناس وكان الحاكم والراعى، وكان الأب الحدب لرعيته مسلمين وذميين، وبعبقريته وإلهامه واجه النمو والتغير السريعين فى نشأة الدولة، فكان يضع خطة الحرب أو يشارك فى وضعها، فإذا تم فتح بلد وضع له سياسته وأشار بضروب الإصلاح فيه.

وحين هداه إيمانه ويقينه لم يجعل لنفسه حقاً على المحكومين إلّا بما فى كتاب الله وسنة نبيه، فقد اجتمعت له كل السلطات فكان المشرّع ، وكان المنفّذ والقاضى والقائد الأعلى للجيش، وليس عليه من سلطان إلّا سلطان الشريعة وهو راعيها وسلطان الحق وهو حاميه، وما عليه من رقيب غير مسئولية الضمير قبل الخالق والحق قبل العباد وبها ساس العباد كما ساس نفسه فكان يقول: «كيف يعنينى شأن الرعية إذا لم يمسسنى ما يمسهم» .

وفى عهده وضحت معالم الدولة وبرزت أركانها وظهرت بوادر التنظيم السياسى الذى احتواها وتطور معها إلى المدى الذى بلغته .

الخلافة والحكم في الإسلام

الخلافة ونظرية الحكم - الفرق الإسلامية ونظرية الخلافة

الخلافة والسلطة

الخلافة ونظرية الحكم

قلنا إن الإسلام لا يجمع بين الدين والدولة، وإن محمداً ما جاء ليقيم ملكاً وينشى دولة وما كان إلّا نبياً ورسولاً إلى الناس كافةً بدعوة كانت ختام رسالات السماء. فإذا كان قد حمل مسؤليات الجماعة الإسلامية الناشئة، فلأن هذه الجماعة لم يكن يحكمها قانون عام إلّا قانون الشريعة وما جاءت به من قواعد تنتظم حياة الجماعة، وقدر لهذة الجماعة الناشئة ألّا تدين لدولة بولاء أو تخضع لنوع من التنظيم السياسى تفرضه حكومة قائمة ككسروية فارس أو قيصرية روما، فقد بعث الإسلام فى أمة لم تعرف من نظم الحكم غير النظام المشيخى، أو نوعاً من الإدارة الأبوية وكان هذا النوع من الحكم يختلف من البادية إلى الحضر، ويخضع للظروف التاريخية التى تحكمه فالحكم فى شمال الجزيرة كان غيره فى جنوبها فقد خضعت اليمن لوحدة سياسية ولنظام من الحكم لم يعرفه الحجاز ولم يعرفة شمال الجزيرة أو وسطها وتختلف نشأة الإسلام فى هذا عن نشأة المسيحية فقد بعثت المسيحية فى عالم يدين لروما بالولاء ويخضع لحكم روما الصارم، وما كان فى قدرة المجتمع المسيحى أن يقيم مجتمعاً كمجتمع الإسلام فى نشأته وما كان فى قدرة مثل هذا المجتمع الإسلامى فى نظامه الذى رأينا أن ينشأ فى بيئة تخضع لسلطان دولة من الدول كروما أو فارس ولكنه نشأ حيث لا سلطان لدولة أو سيطرة لحكم من اليسير أن يعوق قيام مجتمع يدعو إلى مثل هذا التغير الشامل لنظم الحياة وعقائد الناس.

ولا نقول إن الجماعة الإسلامية نشأت فى فراغ، ولكنها حين نشأت كانت تمتلك القدرة على النمو الاجتماعى، فضلاً عما تميزت به العقيدة ذاتها من حيوية وقدرة على الانتشار، فقد كان للنبى من وشائج القربى والعصبية فى مجتمع يحتمى فيه الإنسان بالعصبية والقرابة، ما حماه من الجور وما صان حياته من أى عدوان، وحين فكرت قريش فى أن تغدر به دبرت أمرها على أن تبدد دمه بين القبائل فلا يقدر بنو هاشم عليها ويضيع دمه هدراً، ثم كانت الهجرة إلى من بايعوه من أهل يثرب، وأصبحت هذه الجماعة فى مهجرها بالمدينة حيث اجتمع المهاجرون والأنصار، من القوة ما مكنها من أن تتصدى لأى عدوان يقع عليها وجاءت معركة بدر فقلبت ميزان القوى بين المشركين فى مكة والمسلمين فى المدينة.

واتصل النمو الاجتماعى بالمسلمين بمن يقبلون على الإسلام كل يوم حتى وسع شبه الجزيرة العربية وبدأ يتطلع إلى ما وراءها من بقاع.

وفى مثل هذا المجتمع الذى لم يعرف نظام الدولة ولم يعرف من قانون غير قانون

العشيرة وتقاليد العصبية وما تعارف عليه القوم فى إدارة شئونهم، كان على هذه الجماعة الإسلامية الناشئة أن تركن إلى نوع من النظام، ونوع من الولاء لمن تسلم له أمورها، أما النظام فقد حكمته الشريعة وأما الولاء فلم يشذ عما كان مأثوراً عند العرب حين يسلمون أمورهم إلى من يثقون به أهلاً للولاء فأسلموا أمورهم لمحمد طائعين مؤمنين، ولم يستأثر محمد بالأمر دونهم بل ترك لهم ما هم أعلم به من شئون دنياهم وما سوى ذلك فكان الأمر شورى ورأى مما لا تعرض له الشريعة.

لم يشعر المسلمون بتغيير يذكر بين ما كانت عليه إدارة شئونهم فى الجاهليه وما أصبحت عليه فى الإسلام إلّا من حيث القيم التى حكمتهم وأصبحت تحكمهم، فما كانت قيادة محمد للجماعة الإسلامية لتختلف عن قيادة جدّه قصيّ لقريش، حتى كان مما استنه قصى من الرفادة وعقد لواء الحرب ما بقى فى الإسلام بقاءه فى الجاهليه، فقد أخذ قصيّ بسّنة إطعام الحاج ثلاثة أيام التشريق فى منى وبقى هذا التقليد فى الإسلام سنّة الخلفاء ومن تبعهم من السلاطين بمنى كل عام حتى ينقضى الحج، وبقى عقد اللواء فى الحرب سنّة للمسلمين حتى نهاية الدولة العربية.

وكان الأمر فى المدينة للأوس والخزرج يديران أمورهما كل وشأنه وفقاً للنظام المشيخى للقبائل العربية.

ولم يشر النبى على المسلمين بما يتبع فى حكم هذا المجتمع الإسلامى الذى يتسع ويمتد ولم يضع قواعد ثابتة لنظام الحكم ولم يغير شيئاً مما كان عليه القوم فى إداراتهم لشئونهم، وكل ما صنعه أنه كان يوفد من عنده إلى القبائل والمدن التى تعتنق الإسلام من يفقّه الناس فى دينهم ويعلّمهم قواعده، وعليهم أن ينظموا سلوكهم على موجبها ومقتضاها. ولم يصدر فى إداراته لشئون المسلمين عن إرادة حاكم أو نزعة سلطان، وما كان فيهم إلّا صاحب رسالة يقوم بها ويقيم أحكامها وما سوى ذلك فإنه يشير عليهم ويشيرون عليه ويدبر أمورهم على الطريقة المشيخية السائدة فى بلاد العرب.

ومن اليسير أن تدار المجتمعات الصغيرة وفقاً للنظام المشيخى من غير ولاية لسلطة أو تبعية لسلطان إلّا سلطان العشيرة وما تدين به العشيرة من ولاء لمن تسلم له قيادها، وقد تبدو هذه المجتمعات ولا حاجة لها إلى السلطة، فالسلطة تنشأ حين يختل النظام الاجتماعى أو يخشى من اختلاله فيحتاج الناس إلى من يقيمه، والعقد الاجتماعى وهو الأساس الفلسفى والقانونى للنظرية السياسية الحديثة يتم حين تبدو حاجة الجماعة إلى من يقيم ويكفل خير الجماعة، فالعقد اتفاق بين الجماعة ومن تختاره لممارسة السلطة، فإذا استغنت الجماعة عمن يقيم السلطة لأنها تسوس أمورها بنفسها دون خلاف يشجر بين أعضائها فقد

حققت غايتها المثلى فى السلوك والنظام ولم تعد فى حاجة إلى الدولة التى تقوم عادة على القهر والإرغام، إذ أن قيامها يتضمن حتى فى حالة القبول والرضى عنصر الإرغام فالفرد حين يصنع القانون أو يشارك فى صنعه كعضو فى الجماعة التى تتمثل إرادتها فى صنعه وتنبثق إراداتها من مجموع الإرادات المكونة له، يلتزم به التزام الجماعة به تماماً، وللدولة أن تمارس قدراً من الإرغام طالما كان هناك من يخلّ بهذا الإلزام أو يخرج على حدود الإرادة العامة الممثلة فى القانون.

ويمثل بيت الشعر العربى القديم نوعاً من هذا التعاقد إذ يخاطب الشاعر شيخ القبيلة بقوله:

لـك المـربـاع فينـا والصفـايـا وحكمـك والنشيطة والفضـول

فهو يقرر لشيخ القبيلة وهو رئيسها والممثل لإرادتها فى نفس الوقت ماله من حقوق عليهم تقابل ما عليه من واجب قيادتهم والحكم بينهم.

ولكن نظرية العقد الاجتماعى تبدو فرضيةً عامةً، فليس هناك دليل على وجود هذا العقد، فإذا تجاوزنا حدود المجتمع الصغير إلى المجتمع الكبير. أو إذا تجاوزنا دولة المدينة الصغيرة – كما يقول لاسكي – نجد أن مشكلة الحجم تعوق قيام التعهد فى صورته القانونية ما لم يكن القبول ضمنياً.

والدولة لا تصنع نفسها كما تفترض نظرية العقد الاجتماعى ولكنها وفقاً لقوانين علم الاجتماع تمثل كائناً عضويا ينمو ويبرز نموه حتى يبلغ أقصى قدرة له على النمو، وتجتاز فى نموها مراحل قد تبدو حتمية حتى يصل المجتمع إلى ذروة بنائه الاجتماعى وتصبح الدولة ظاهرةً ضرورية للاجتماع البشرى.

وقد مرت الجماعة الإسلامية بكل أدوار النمو الاجتماعى حتى وصلت إلى المجتمع الكبير فأصبحت الدولة ظاهرةً ضروريةً وطبيعية لقيامه. وتدرج الحكم أو بمعنى أصح إدارة هذه الجماعة الإسلامية بتدرجها من جماعة صغيرة تلوذ بالدعوة فى مكة إلى جماعة أصبحت تعبر عن ذاتيتها فى المدينة وتمتلك الإرادة الحرة فى هذا التعبير وفى إدارتها لشئون نفسها ولكنها لم تتجاوز إطار الإدارة المشيخية أو الأبوية، ولم تأخذ السلطة وضعها السياسى فى الإسلام إلاّ فى وقت متأخر – كما قلنا – وظلت الإدارة فى عهد الشيخين على ما كانت عليه أيام النبى، إلاّ أن عمر بن الخطاب واجه من ظروف الفتوح الإسلامية وإنسياح المسلمين فى الأرض ما حمله على وضع أنظمة تساير الوضع الجديد فكانت بداية الدولة حين أنشأ الدواوين ومصّر الأمصار.

وحين قامت الخلافة الإسلامية، واختار المسلمون أبا بكر لها، لم يتجاوز تفكيرهم حدود ما كانت عليه الجماعة الإسلامية على عهد النبى وهو المعنى الذى عبر عنه أبو بكر فى قوله : « ألا إن محمداً قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به ». فكل ما فكر فيه المسلمون هو استمرار هذه الجماعة الإسلامية فى نموها واتساعها فى الإطار الذى أراده الإسلام لحياتها. وقام اختيارهم على الاجتهاد، فلم يشر النبى على المسلمين - كما قلنا - بشئ من هذا، ولم يوص به لأحد، وهو اجتهاد أملته الأحداث وفقاً لتصور عربى خالص لا أثر فيه لمحاكاة أو تقليد وقد اختاروا من يقوم بالأمر قبل أن يختاروا له المسمى واللقب ولم يفكروا فى أن يميزوا بينه وبين غيره من الألقاب السائدة لملوك العصر كالكسروية والقيصرية على ما يذهب إليه البعض وإنما هو لقب اشتق من معناه ومما قصد به وقد ارتضاه أبو بكر حين خاطبه رجل من المسلمين بقوله : « ياخليفة الله » فلم يدعه يمضى فى حديثه وقال : « لست بخليفة الله ولكنى خليفة رسول الله » ويقول ابن خلدون :« وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبى فى أمته، فيقال خليفة بإطلاق، وخليفة رسول الله، واختلف فى تسميته خليفة الله فأجازه بعضهم اقتباساً من الخلافة العامة التى للآدميين فى قوله تعالى : إنى جاعل فى الأرض خليفة. وقوله : « جعلكم خلائف الأرض » ومنع الجمهور منه لأن معنى الآية ليس عليه. وقد نهى أبو بكر عنه لما دعى به وقال : لست خليفة الله ، ولكن خليفة رسول الله ﷺ ولأن الاستخلاف إنما هو فى حق الغائب ، وأما الحاضر فلا ».

ولم يتخذ عمر لنفسه لقباً خليفة رسول الله، ورضى دونه بلقب « أمير المؤمنين » خشية التكرار فى تلقيبه خليفة خليفة رسول الله، وهو تكرار يمتد ويطول بتعاقب الخلفاء.

وكانت الخلافة نظاماً فريداً فى ذاته لم يسبق له مثيل، ولم يأت بعده ما يشبهه أو يدانيه لا فى الشكل ولا فى الجوهر وإن لم يكن غريباً على العقلية العربية فهو قريب مما كان يجرى عند اختيار شيخ القبيلة أو العشيرة ومما كان قائماً بمكة قبل البعثة عند الاختيار لمناصب الرئاسة كالسقاية والحجابة والرفادة واللواء، ولم تكن مناصب رئاسة قدر ما كانت مناصب للخدمة العامة يتولاها القادرون عليها، وقد يقترب فى شكله مما كانت تسير عليه المدن اليونانية القديمة أو الجمهورية فى روما، ولكنه ظل نظاماً فريداً من حيث الجوهر ولعل مبعث تفرده أنه استطاع أن يوفق بين الدين والدنيا توفيقاً لم يطغ فيه الدين على الدنيا ولم يضع قيوداً على العقل تعوقه عن التحرر والانطلاق والتأمل والتيقن، وأنه قام فى الدنيا على تحقيق الخير العام فوفر الحياة وأعلى من كرامة الإنسان.

وفى هذا التوفيق الفريد فى نوعه والفذ فى طريقته بين الدين والدنيا، توفيقاً لا يطغى فيه

الدين على مقدرات الفرد ونشاطه وإبداعه ولا يتجاوز فيه الفرد فى نشاطه وإبداعه ما قرره الدين من قواعد السلوك والأخلاق، يتجلى جوهر الخلافة فبقدر ما كان من تلاحم بين الدين والدنيا بقدر ما كان الفصل تامًا بين ما هو للدين وما هو للدنيا.

والخلافة منصب دنيوى خالص ليس لصاحبه من الدين غير حماية الشريعة والحفاظ عليها ولم يكن من حقه أن يعدل فيها وليس له حق تأويلها. وما كان النبى يصدر فى كل ما ذهب إليه من أمور الدنيا عن الله، ففى غير ما كان يوحى به إليه كان الأمر بينه وبين المسلمين شورى ورأى، وهذا ما عناه الحباب بن المنذر بسؤاله للنبى فى غزوة بدر أعن أمر الله منزله هذا أم هو الرأى والحرب والمكيدة مما سبق تفصيله، ويقترن بهذا الموقف موقف آخر فى الحديبية حين طلبت قريش من النبى أن يرجع عن مكة عامه هذا واتصلت المفاوضات بينه وبينهم وكره أصحابه أن يجيب قريشاً إلى ما طلبت وأسرع عمر بن الخطاب إلى أبى بكر ودار بينهما الحديث التالى:

عمر : يا أبا بكر أليس برسول الله؟

أبوبكر : بلى.

عمر : أولسنا بالمسلمين؟

أبو بكر : بلى.

عمر : فعلام نعطى الدنية فى ديننا.

أبو بكر : ياعمر الزم غرزك، فإنى أشهد أنه رسول الله.

عمر : وأنا أشهد أنه رسول الله.

وانقلب عمر بعد ذلك إلى محمد وتحدث إليه فى ذلك وألح حتى قال له: «لم نعط الدنية فى ديننا»؟ وختم عليه الصلاة السلام الحديث بقوله: «أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعنى». ويقول الدكتور طه حسين: «فعلم المسلمون أن الأمر ليس أمر مشورة ومفاوضة وإنما هو أمر قد نزل به الوحى من السماء فتابوا إلى الله وثابوا إلى نبيهم» فلما قفلوا راجعين نزل قوله تعالى: (إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً) إلى آخر السورة.

ففى بدر كان الأمر للرأى والمشورة وفى الحديبية كان من عند الله فلم يكن كل ما يصدر عن النبى فى إدارته لشئون المسلمين مما ينزل جميعه من السماء. «وإنما الوحى - كما يقول الدكتور طه حسين - كان يوجه النبى وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التى تتيح لهم أن يدبروا أمرهم على ما يحبون فى حدود الحق والخير

والعدل وربما كان من أصدق الأدلة وأقطعها على ما نذهب إليه أن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أو مفصلاً وإنما أمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، ورسم للمسلمين حدوداً عامة ثم ترك لهم تدبير أمورهم كما يحبّون على ألا يتعدّوا هذه الحدود، وأن النبى لم يرسم بسنّته نظاماً معيناً للحكم ولا للسياسة، ولم يستخلف على المسلمين أحداً من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب حين ثقل عليه المرض، وإنما أمر أبابكر فصلى بالناس، وقال المسلمون بعد ذلك: رضيه رسول الله لأمور ديننا فما يمنعنا أن نرضاه لأمور دنيانا؟ ولو قد كان للمسلمين نظام سياسى منزل من السماء لرسمه القرآن أو لبين النبى حدوده وأصوله ولفرض على المسلمين الإيمان به والإذعان له فى غير مجادلة ولا مفاضلة ولا مماراة».

فإذا كان هذا ما كان من النبى على اتصاله بالسماء فماذا يكون للخليفة وقد انقطع ما بين السماء والأرض إلا أن يقوم بين الناس حفيظاً على الشريعة حامياً لها متأسياً بالنبى فى إدارته لشئون المسلمين، وهذه الأسوة الكريمة هى التى جعلت من عهد الشيخين الأوّلين امتداداً لعهد النبوة فلم يشهد التاريخ ولم يعرف الزمن حكماً كحكم الشيخين ولا نظن أن الزمن سيأتى بمثلها من بعد فقد كان الكون على أيامها مشرقاً بنور السماء.

وتقوم نظرية الحكم فى الخلافة على البيعة، والبيعة فى رأى ابن خلدون «هى العهد على الطاعة كان المبايع يعاهد أميره على أنه يسلم له النظر فى أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه فى شىء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره، وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عقده جعلوا أيديهم فى يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشترى فسمّى بيعةً مصدر باع، وصارت البيعة مصافحةً بالأيدى، هذا مدلولها فى عرف اللغة ومعهود الشرع وهو المراد بالحديث فى بيعة النبى ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء ومنه أيمان البيعة، كان الخلفاء يستحلفون على العهد ويستوعبون الأيمان كلها لذلك. فسمى هذا الاستيعاب أيمان البيعة وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب ولهذا لما أفتى مالك رضى الله عنه بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه ورأوها قادحةً فى أيمان البيعة».

ولم تعرف الخلافة بهذا المعنى الذى صار إليها إلا فى الإسلام ومن مرادفاتها الإمامة والإمام من يؤمّ القوم أو يتقدمهم فى خير أو شرّ فى رأى ابن منظور صاحب لسان العرب، وقصرها فخر الدين الرازى على الخير ما لم ينص على غير ذلك وقد وردت صفة للأنبياء فى القرآن الكريم وأطلقت على من يؤمّ المسلمين للصلاة وهى الإمامة الصغرى تمييزاً لها عن

الإمامة الكبرى أو العظمى وهى إمامة المسلمين عامةً ويقول ابن خلدون إنها تسمى « خلافة وإمامة » فأما تسميته إماماً فتشبيهاً بإمام الصلاة فى اتباعه والاقتداء به ولهذا يقال الإمامة الكبرى، وأما تسميته خليفةً فلكونه يخلف النبى فى أمته » وفى فصل آخر يقول: « وإن حقيقتها للنظر فى مصالح الأمة لدينهم ودنياهم فهو وليّهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك فى حياته ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ويقيم لهم من يتولى أمورهم كما كان هو يتولاهم ويثقون بنظره لهم فى ذلك كما وثقوا به فيما قبل وقد عرف ذلك من الشرع بإجماع الأمة على جوازه وانعقاده إذ دفع بعهد أبى بكر رضى الله عنه لعمر بمحضر من الصحابة وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه وعنهم وكذلك عهد عمر فى الشورى إلى الستة بقية العشرة وجعل لهم أن يختاروا للمسلمين ففوّض بعضهم إلى بعض حتى أفضى ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف فاجتهد وناظر المسلمين فوجدهم متفقين على عثمان وعلىّ فآثر عثمان بالبيعة على ذلك لموافقته إياه على لزوم الاقتداء بالشيخين فى كل ما يعنّ دون اجتهاده فانعقد أمر عثمان لذلك وأوجبوا طاعته والملأ من الصحابة حاضرون للأولى والثانية ولم ينكره أحد منهم فدلّ على أنهم متفقون على صحة هذا العهد عارفون بمشروعيته » ..

ويرى ابن خلدون أن يكون العهد للآباء والأبناء ولا يجد فى ذلك حرجاً كما كان من عهد معاوية ليزيد ثم يقول: « ثم إنه وقع مثل ذلك من بعد معاوية من الخلفاء الذين كانوا يتحرّون الحق ويعملون به مثل عبد الملك وسليمان من بنى أمية والسفاح والمنصور والمهدى والرشيد من بنى العباس وأمثالهم ممن عرفت عدالتهم وحسن رأيهم للمسلمين » فأجاز أن تكون البيعة لمن يملكها أو يقدر على الظفر بها وكأنه يبرر ما كان من أمر الخلافة فى واقعها التاريخى فلم تكن هناك بيعة للمسلمين عامة إلا إذا سلمنا بما كان منها كرهاً وهو ما أفتى بسقوطه الإمام مالك وأنكر الولاة عليه ذلك « ورأوها قادحة فى أيمان البيعة » فقد قصرت بيعة أبى بكر على المهاجرين والأنصار وعارضها من الأنصار سعد بن عباده أمير الخزرج فلما قيل له: « أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك » أبى وقال: « أما والله حتى أرميكم بما فى كنانتى من نبل وأخضب سنان رمحى وأضربكم بسيفى ما ملكته يدى وأقاتلكم بأهل بيتى ومن أطاعنى من قومى فلا أفعل» وأقام حتى مماته فلم يبايع.

ولم يرض المسلمون جميعاً عن بيعة أبى بكر وذهب بعضهم مذهب الخطيل بن أوس إذ يقول:

أطعنا رسول الله ما كان بيننا ... فيا لعباد الله ما لأبى بكر
أيورثنا بكراً إذا مات بعده ... وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

ويقول الدكتور هيكل: «إن من المرتدّين» من بقى على الإسلام ولم يرض مع ذلك عن بقاء السلطة لأهل المدينة مهاجريهم والأنصار، ويرى صاحب «الإسلام وأصول الحكم» أن الردّة لم تكن جميعاً ردّةً عن الإسلام فيقول: «ولعل جميعهم لم يكونوا مرتدّين كفروا بالله ورسوله، بل كان منهم من بقى على إسلامه ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر لسبب ما من غير أن يرى فى ذلك حرجاً عليه ولا غضاضة فى دينه وما كان هؤلاء من غير شك مرتدّين وما كانت محاربتهم لتكون باسم الدين، فإن كان ولابدّ من حربهم فإنما هى السياسة والدفاع عن وحدة العرب والذود عن دولتهم». ويستشهد على ذلك بما كان من حوار بين خالد بن الوليد ومالك بن نويرة، إذ يعلن مالك أنه لا يزال على الإسلام ولكنه لا يؤدّى الزكاة إلى صاحب خالد، ويعنى أبا بكر.

ويعترف الدكتور طه حسين بالبيعة العامة وهى بيعة جميع المسلمين على السمع والطاعة فلم «يستأمر العرب الذين مات النبى وهم مسلمون من أهل مكة والطائف والبادية فى اختيار أبى بكر أوعمر وإنما اختارهما أهل المدينة فسمع لهما سائر المسلمين وأطاعوا». فلم تكن البيعة إذن من قبيل التعاقد إلا أن يكون العقد بين جماعة لا تمثل سائر المسلمين عامة وفرد بعينه، وتكون شرعية التعاقد قاصرةً عليها ولا تندرج على من خالف أو ذهب مذهباً آخر ولا يجوز فيها الإكراه.

ولم يرض المسلمون جميعاً عن بيعة أبى بكر وعارضها من عارض ورفضها من رفض وإن كنا نرى أنه لو استؤمر العرب فى اختيار أبى بكر لما اختاروا غيره وإن كان ذلك لا ينفى أن أركان التعاقد لم تتم بالنسبة لسائر العرب، وأنه لا الإرادة العامة ولا إرادة الأغلبية كان لها نصيب فى ذلك.

وقد اختار أبو بكر خليفته وخرج عثمان بعهد أبى بكر إلى الناس مختوماً وأبو بكر لم يمت بعد فقال لهم: أتبايعون لمن فى هذا الكتاب؟ قالوا: نعم. ويرى الدكتور طه حسين أن ذلك لم يكن «إلا مشورةً على المسلمين وآية ذلك أن عهد أبى بكر لم ينفذ ولم يصبح عمر خليفة إلا بعد أن بايعه المسلمون رضاً برأى أبى بكر وقبولاً لمشورته». ولكن أكانت بيعة المسلمين عامة أم قصرت على أهل المدينة؟ وهى تعنى كلمة «المسلمون» كما عناها، كافة المسلمين؟

ولا ينفى ما ذهب إليه الدكتور السنهورى من استيفاء ما دعاه عقد الإمامة كما عرضه علماء الشريعة الإسلامية لأركانه القانونية، ما كان من حقيقة البيعة فى الواقع التاريخى، إذ لم تكن هناك بيعة لا على أساس التفويض ولا الاختيار العام وإن قصد فقهاء الشريعة فى

تعريفها هذا المعنى، وأقاموا قواعدها على الوجوب والإجماع وهو ما يتفق ورأى الدكتور السنهورى كما يتفق وما قرره استناداً إلى ذلك من أن مفكرى الإسلام قد أدركوا جوهر نظرية روسو، من أن الحاكم يستمد سلطته من نيابته عن الأمة نتيجةً لتعاقدٍ حرٍّ بينهما.

ولكن الواقع التاريخى ينفى كل هذا فلم تكن هناك بيعة بالإجماع ولم يكن هناك عقد على أساس الإرادة العامة، وقد عرفنا ما كان من بيعة أهل المدينة وحدهم لأبى بكر وما كان من استخلاف أبى بكر لعمر وما كان من تعيين عمر لمن يتولى الخلافة من بعده ولم تكن هناك بيعة حرة بعد الخلفاء الراشدين ولم يعد من البيعة غير صورة زائفة إذ انقلبت ملكا عضوضا على عهد الأمويين وملكاً إلهيا على عهد العباسيين والعثمانيين وتفرقت كلمة المسلمين بين مؤيد ومعارض وثلمتهم الفرقة فلم يجتمعوا بعدها على رأى.

الفرق الإسلامية ونظرية الخلافة:

يقول سيد أمير علي آسفاً: «إن الدين الذى جاء بالسلام والسكينة لعالم مزقته الأهواء، قد أصبح هو نفسه نهباً للنزوات وشهوة الحكم والسلطان» ويستشهد بقول «دوسون» من أن «المسلمين لو ساروا على سنّة نبيّهم وتحلّوا بأخلاق الخلفاء الراشدين، لأصبحت إمبراطوريتهم أبعد رقعة وأبقى على الزمن من الإمبراطورية الرومانية». فقد أدت «الانقسامات والمنازعات الداخلية إلى فرقة الأمة الإسلامية، كما حدث فى المسيحية، وكان الخلاف على النظريات التى لا يحسمها العقل ولا يصل فيها إلى يقين فى هذا الوجود المتناهى، من الأسباب التى أدّت دائماً إلى إيغار الصدور وإشعال نار العداوة أكثر مما أدّى إليه الخلاف العادى على الأمور التى تقع فى دائرة المعرفة البشرية. وكما أدّى النزاع حول طبيعة المسيح إلى إغراق الأرض فى طوفان من دماء الملايين كذلك أدت مسألة حرية الإرادة إلى اضطراب مماثل فى الإسلام، وإن لم تؤد إلى سفك مثل هذا القدر من الدماء، وكما هز ادعاء البابا للعصمة كيان العالم المسيحى كذلك أودت مسألة عصمة الأئمة فى الإسلام بأرواح عزيزة... ومن المعروف أن معظم الفرق التى ظهرت فى الإسلام يرجع أصلها فى المقام الأول إلى أسباب تتصل بالسياسة والتنازع على الحكم».

ويرى على عبد الرازق: «أن مقام الخلافة الإسلامية كان منذ الخليفة الأولى أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه، إلى يومنا هذا عرضة للخارجين عليه المنكرين له، ولا يكاد التاريخ الإسلامى يعرف خليفةً إلا عليه خارج، ولا جيلاً من الأجيال مضى دون أن يشاهد مصرعاً من مصارع الخلفاء».

ولعل فى هذا الخلاف الذى كان حول الخلافة ومن يليها منذ البداية والذى انقلب صراعاً دامياً، مايؤيد أنها كانت حكماً دنيوياً ولولا حكمة الشيخين وجلال قدرهما فى الإسلام لاستشرت سورة الخلاف ولذهب المسلمون منذ البداية فرقاً وأحزاباً متناحرة، ويرى سيد أمير على مستشهدا بقول سيديو: «إن الخلافة الوراثية لو امتدت لعلى واعترف له بها منذ البداية لحال ذلك دون الدعاوى الوبيلة التى أغرقت الإسلام بسيل من دماء المسلمين، ذلك أن عليًّا - وهو زوج فاطمة - جمع فى شخصه حق الوراثة وحق الانتخاب وربما يذهب الظن بالباحث أن الجميع سيحنون رءوسهم لهذه الهالة المقدسة التى بلغت أعلى مراقى السمو والعظمة، بيد أن الأمر لم يكن كذلك».

إلّا أن الخلاف بدأ طائفياً تحكمه الحجة والإقناع وما لبث أن أطل برأسه مرةً أخرى وبعد زمن وجيز فى صورة دامية تحكمها العصبية ويورى شرارتها حب السلطان وما كان لعلى على قرابته من الرسول أن يقهر نوازع العصبية فى نفوس العرب بل وفى نفوس البطون المتنافسة من قريش.

وقد ادّعت قريش هذا الحق لنفسها دون سند من كتاب أو سنّة إلّا ما ذهب إليه أبو بكر فى محاورته للأنصار فى سقيفة بنى ساعدة فى قوله: «فأما العرب فلن تعرف هذا الأمر إلّا لهذا الحى من قريش». ولم يكن أبو بكر يعنى جمع قريش فإشارته إلى هذا الحى لا تعنى غير المهاجرين الأوّلين ففى محاورته يقول للأنصار: «... عظم على العرب أن يتركوا دين آبائهم فخصّ الله المهاجرين الأوّلين من قومه بتصديقه والإيمان به والمؤاساة له والصبر معه، على شدّة أذى قومهم لهم، وتكذيبهم إياهم، وكل الناس مخالف لهم زار عليهم فلم يستوحشوا لقلّة عددهم، وشنف الناس لهم، وإجماع قومهم عليهم، فهم أوّل من عبد الله فى الأرض وآمن بالله وبالرسول وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر من بعده ولا ينازعهم فى ذلك إلّا ظالم».

وحين يطلب الحباب بن المنذر أن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير ينبرى له عمر بن الخطاب قائلاً: «هيهات - لا يجتمع اثنان فى قرن، والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم ولكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوّة فيهم، وولى أمورهم منهم ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين، من ذا يتنازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته إلّا مدل بباطل أو متجانف لإثم، أو متورط فى هلكة».

وسلم الأنصار بالخلافة لأبى بكر «ولهذا الحى من قريش». إلّا أن بعض العرب لم

يرض بما ذهب إليه المهاجرون والأنصار فامتنعوا عن أداء الزكاة لأبى بكر إنكارًا منهم لولايته، وبقى منهم على الرأى من لم يرض بمغاضبة قريش وإن أنكر أن يكون لها هذا الحق ميزةً على العرب ومنهم قوم من الأزد من اليمن ومن تميم قالوا إن الخلافة مشاع بين كل المجاهدين فى سبيل الإسلام مما يرويه المؤرخون ويقص ابن الأثير من أحداث العام الثالث والثلاثين للهجرة: «إنه كان يسمر عند سعيد بن العاص وجوه أهل الكوفة، فقال لهم فى حديث له إنما هذا السواد بستان قريش، فرد عليه الأشتر النخعى قائلًا: أتزعم أن السواد الذى أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ وترادوا الكلام فيما بينهم. ثم لما أمر عثمان بإخراجهم من الكوفة وتوجيههم إلى الشام فقدموا على معاوية قال لهم: «...وقد بلغنى أنكم نقمتم قريشاً ولو لم تكن قريش كنتم أذلة، إن أئمتكم لكم جنة فلا تفترقوا عن جنتكم، فأجاب رجل منهم هو صعصعة ابن صوحان العبدى، أما ما ذكرت من قريش فإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها فى الجاهلية فتخوفنا، أما ما ذكرت من الجنه فإن الجنه إذا اخترقت خلص إلينا».

إلّا أن ولاية الأمويين ثم العباسيين لم تدع لغير قريش من العرب مطمعاً فيها أو أملًا إليها، وأكد الخلفاء منهم دعواهم بالقوّة والدليل وأدّت الأحداث نفسها إلى ذلك، فانقسم العالم الإسلامى إلى فريقين: فريق يحكمه الخوف والطمع فيتحيز للأمويين، وفريق يتشيع لآل على، وبين هؤلاء وأولئك ذهب المسلمون شيعاً وأحزاباً ولا أمر بينهم أو جدل إلّا حول من يلى الخلافة ومن هو أحق بها فتعددت الآراء وتشابكت وتفرعت حتى ذهبت الشيعة مذاهب شتى أسفرت عن عدد من الفرق والطوائف تنتسب جميعاً لآل البيت وتدين بحقهم فى الخلافة وتختلف فى الرأى وذهب أهل السنة أربعة مذاهب تتفق فى الأصول وتختلف فى الفروع وكانوا لا يدينون بالنص ويتفقون على الاختيار فى الخلافة.

ولم تظهر هذه الفرق والمذاهب إلّا فى عصر متأخر حين رأى العباسيون أن دعواهم تحتاج إلى سند دينى أمام الفاطميين فى مصر وسعيهم لا نتزاع ملك الشرق من أيديهم فسخروا الفقهاء والعلماء لتأييد زعامتهم الروحية للعالم الإسلامى.

وبدأ الخلاف – وقد انتهى إلى ما انتهى إليه من شقاق بين المسلمين – بسيطاً حين أنكر معاوية خلافة علىّ فلم يبايع وشق عصا الطاعة، وكان معاوية داهيةً أريبا، كما أثبتت الأحداث فيما بعد، ولعله اهتبل ما كان من تخلف بعض الصحابة عن بيعة علىّ فطمع وشق عصا الطاعة، ثم ما كان من خروج طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وكانا طامعين فى الخلافة ومعهما عائشة إلى حرب علىٌ، ما زاده طمعاً، وما جعله يعدّ لمواجهة علىّ من القوة والسلطان والمكر ما يقهر به الحجة والحق، ودارت الحرب بين الاثنين وانتهت بالتحكيم، ولم

يرض جماعة بالتحكيم وأبوا إلّا النضال وانصرفوا عن عليّ واعتصموا بحروراء بدلاً من الكوفة، وسموا بالحرورية أوّلاً ثم عرفوا باسم الخوارج من بعد، وخطأوا عليًّا لقبوله التحكيم ونادى مناديهم «لا حكم إلّا الله». وقالوا إن الله تعالى قد بين حكمه فى معاوية وصحبه بقوله : (فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله) فليس للسيوف أن تغمد بعد ما شهرت ولا يجوز تحكيم الرجال فى الدماء ونشأت فرقة جديدة بين المسلمين كان لها تاريخها وكان لها بلاؤها وكان لها رأيها فى الخلافة ومن يليها ولم يكن لرجالها ضريب بين أصحاب الرأى فى الإسلام فى شجاعتهم وصبرهم على القتال حتى فتك أربعون منهم بألفى رجل من جند زياد بعث بهم إليهم فهزموهم شرّ هزيمة وفيها قال الشاعر :

أألف مؤمن منكم زعمتم ... ويقتلهم بآسك أربعونا
كذبتم ليس ذاك كما زعمتم ... ولكن الخوارج مؤمنونا
هم الفئة القليلة قد علمتم ... على الفئة الكثيرة ينصرونا

وكانت دعواهم أن الخلافة حق لكل مسلم ما دام كفؤاً لها لافرق بين قرشى وغير قرشى أو بين عربى وغير عربى مولى أو عبد ولا يعترفون بالوجوب فى الخلافة والواجب هو إمضاء أحكام الشرع فإذا تواطأت الأمة على العدل وتوازع الناس وتكافوا باحتياج بعضهم إلى بعض لم يحتج إلى إمام ولا يجب نصبه. وكانوا غلاةً متشددين يكفرون من لا يدين برأيهم ويحكمون بعزل الخليفة أو قتله إذا حاد عن الحق ويقولون بصحة خلافة الشيخين وذهبوا إلى أن عثمان حاد عن الحق فإن صحت خلافته فى البداية فهى غير صحيحة إذ انحرف عن الجادة وحاد عن الحق، وخطأوا علياً إذ قبل التحكيم ثم كفروه، وإن قالوا بصحة خلافته قبل التحكيم كما كفروا طلحة بن عبد الله والزبير بن العوام وعائشة أم المؤمنين والحكمين أبى موسى الأشعرى وعمرو بن العاص وبقى إكبارهم لأبى بكر وعمر خالصاً من كل شائبة .

ونعتقد أن الخوارج كانوا طائفةً يحكمها الحق وتحكمها روح الإسلام الحقة من الحرية والمساواة والإخاء الإنسانى فلا فرق بين عربى وعجمى وللذميين من المعاملة وحسن الجوار ما قضت به شريعة الإسلام ومن يرتكب الكبيرة فهو مرتدّ وكافر، على الجماعة الإسلامية أن تنبذه وتهدر دمه وتستبيح ماله، وهم فى إعلان رأيهم لا يبالون لوماً ولايأبهون لقهر أو سلطان، يحملون سيوفهم على أكفّهم ويقاتلون فى ضراوة دفاعاً عن مبادئهم ، ولا يحيدون عنها أبداً مهما انقلبت الدنيا عليهم كما نعتقد أن ما نسب إليهم من شرور كان مبالغاً فيه والقصد منه الانتقاص من مكانتهم ، فقد اجتمع عليهم عمال الدولة ودعاة الشيعة وكانوا من الدولة ومن الشيعة على طرفى نقيض .

ويرى نيكلسون أنهم كانوا ارفع مثل للشجاعة والتضحية فى سبيل العقيدة لا يقاتلون لمطمع ولا يسلمون فى مبادئهم لغاية، قاتلوا إلى جانب عبد الله بن الزبير بعد موقعة الحرة التى استباح جنود يزيد فيها مدينة الرسول، فثاروا إليه لنجدته وقال قائدهم نافع بن الأزرق – وإليه تنسب الخوارج الأزارقة –: «... وهذا من قد ثار بمكة فاخرجوا بنا نأت البيت ونلقى هذا الرجل، فإن يكن على رأينا جاهدنا معه العدو وإن يكن على غير رأينا دفعنا عن البيت ما استطعنا ونظرنا بعد ذلك فى أميرنا».

وقاتلوا معه بما عرف عنهم من بسالة فلما ارتحل جيش يزيد عن مكة بعد وفاته ذهبوا إلى عبد الله بن الزبير وحاجوه، فلما أدركوا اختلافهم معه ساروا عنه إلى العراق.

ويمثل الخوارج فروسية العرب فى صدر الإسلام أروع تمثيل، فيذكر ابن خلكان أن قطرى بن الفجاءة، خرج فى بعض حروبه وهو على فرس أعجف وبيده عمود من خشب فدعى إلى المبارزة فخرج إليه رجل من الأعداء فحسر قطرى عن وجهه، فلما رآه الرجل ولّى هارباً، فقال قطرى: «إلى أين؟ فقال الرجل لا يستحى الإنسان أن يفر منك».

وكان قطرى شاعراً ويقول عن نفسه:

أقول لها وقد طارت شعاعا	من الأبطال ويحك لن تراعى
فإنك لو سألت بقاء يوم	على الأجل الذى لك لم تطاعى
فصبراً فى مجال الموت صبراً	فما نيل الخلود بمستطاع
ولا ثوب الحياة بثوب عز	فيطوى عن أخى الخنع اليراع
سبيل الموت غاية كل حى	وداعيه لأهل الأرض داعى
ومن لا يعتبط يسأم ويهرم	وتسلمه المنون إلى انقطاع
وما للمرء خير فى حياة	إذ ما عد من سقط المتاع

ولم يكن الخوارج حزباً سياسياً كما يرى «فان فلوتن» ويشاركه الرأى «الدكتور حسن إبراهيم» ولم يكونوا فرقةً دينية، برغم ما شاب نشأتهم الأولى من شبهة السياسة وبرغم ما انتهوا إليه من اجتهاد فى تفسير الشريعة، وأجدر بنا أن نسميهم فرقةً محافظةً أرادت أن تعود بالمسلمين إلى تعاليم الإسلام وإلى مبدأ الشورى والاختيار فى البيعة للخلافة، وعدّوا قبول التحكيم خطأ من علىّ كما عدّوا انحياز عثمان إلى العصبية انحرافاً عن الإسلام فكفروه وأحلّوا دمه، ثم كان لكل فرقة منهم رأى فيما تسلك فاجتهدت فيه ويسميهم فان فلوتن بالجمهوريين أو أصحاب المبادىء الديمقراطية المتطرفة ومن أشهر فرقهم الأزارقة والنجدية والبيهسية والأباضية وكل فرقة منها تنتسب إلى صاحبها وشيخها.

وكان الخوارج فيما نعتقد أول من أبدى رأياً فى الخلافة ودافع عنه فى الإسلام، إذا استثنينا ما كان من حوار بين المهاجرين والأنصار فى اجتماع السقيفة.

وكما أدى خلاف على ومعاوية إلى قيام الخوارج وإعلان دعوتهم فقد أدى أيضاً إلى ظهور الشيعة كجماعة تؤمن بحق علىّ فى الخلافة وتتشيع له كما تشيع أهل الشام لمعاوية ولم يكن التشيع يحمل حينذاك غير هذا المعنى اللفظى، وكان وصفاً لما ذهب إليه الناس من تحيز لعلىّ أو معاوية ثم كان من بعد وصفاً لفرقة ظهرت فى الإسلام تدين بحق علىّ فى الخلافة وتجتهد فى إثبات دعواها بالرواية والانتحال وابتداع الأحاديث وتفسير الشريعة، اجتهاد أهل «السنة والجماعة» فى الانتحال بوجوب الإمامة والجمع بين السلطتين الزمنية والدينية.

ولم يتعد التشيع لعلىّ عاطفة الولاء والحب فى البداية ولم يجاوزها إلى الغضب له والقتال فى سبيله كما غضب الخوارج لما رأوه حقا وقاتلوا من أجله قتال ضراوة لم يشهد التاريخ لها مثيلا، وانفضوا لواذاً من حوله حين أراد قتال معاوية بعد التحكيم، ولم يتجمعوا حول الحسين حين خرج لقتال يزيد وتركوا آل البيت لمصارعهم.

ولما قامت حركة التوابين لم تجاوز الثأر لمقتل الحسين ونعتقد أن هذه العاطفة الجياشة من الحب وقد غذتها الأحداث بفيض من العطف والحنان والولاء والانتماء كانت مرقاة لكثير من الطامعين والناقمين وأصحاب الطموح وذوى الأغراض الخاصة ممن انضموا تحت لواء التشيع فمنحوا الحركة من القوة والتنظيم ما ضمن لها البقاء والاستمرار.

ولعل أول حركة عنيفة فى تاريخ الشيعة كان مصدرها الطموح فقد تقلب المختار الثقفى بين الأمويين والزبيريين قبل أن يتشيع، ويحمل بالشيعة على أعدائهم فى حروب مظفرة، وترتبط باسمة أول فرقة شيعية ظهرت ولها تعاليمها المفصلة وأهدافها المرسومة، وهى «الفرقة الكيسانية» وسواء نسبت إليه أو لأبى عمرة صاحب شرطته أو «الكيسان» مولى علىّ بن أبى طالب فإن ظهورها قد ارتبط بالدور الذى لعبه على مسرح التاريخ فى تلك الفترة من الزمن التى صاخت له الدنيا فيها بكل اسماعها فالمختار أول من رفع لواء التشيع على خطة وهدف وكاد ينجح فى إقامة دولة. وكان قد انتسب إلى محمد بن الحنفية وقال بالدعوة له.

فإذا كان الطموح قد حمل المختار على التشيع وخانه الحظ فلم يحقق ما كان يصبوا إليه فإن الحظ كان حليفاً لآخرين من الطامعين، غلب فيهم الطمع الطموح فإذا كان الطموح يقود إلى المغامرة فإن الطمع يؤدى إلى المكر والخديعة واهتبال الفرص السانحة فحين دقت ساعة الخلاص من بنى أمية ظهر العباسيون على المسرح يطلبون الخلافة لأنفسهم ويدعون

فى الوقت نفسه أنهم يبثون الدعوة لآل البيت ويصرحون بإخلاصهم وولائهم للعلويين فقد كانت عبارة «أهل البيت – كما يقول سيد أمير على – هى الشعار الذى انضوى باسمه الناس جميعاً إلى العلم الأسود» إلّا أن العلويين كانوا قد «استسلموا للصبر وانقطعوا للعبادة والعلم... وانصرفوا عن الدنيا فلم يعودوا يتطلعون إلى الملك... وظلّ الناس ينتظرون الإذن من أئمة آل البيت، ولكن هؤلاء لم يوافقوا على استخدام القوة» ومن خرج منهم لقى حتفه فقتل يحيى حفيد الإمام زين العابدين وصلب بأمر مروان حين أعلن الثورة فأمر مسلم الخراسانى بإنزال جثمانه ودفنه فى حفل مهيب واتشح أتباعة بالسواد الذى أصبح شعار العباسيين وخلا الميدان لدعاة بنى العباس، فأسلمهم أبو مسلم الخراسانى الخلافة فارتقوها على أكتاف العلويين، يحدوهم السلطان إلى الطمع والإثرة وتحدُوهم الأثرة إلى الغلبة والغدر فلقى العلويون فى ظلّهم ما لقوا فى ظلّ الأمويين ولم تهدأ الفتنة التى مزقت عالم الاسلام شر ممزق.

وسار العباسيون على نهج الأمويين فى ادعاء الخلافة وتوريثها لأعقابهم وأخذ البيعة لهم، وزادوا عليهم بانتحال الحق الإلهى، فيقول المنصور: «إنما أنا سلطان الله فى أرضه»، وكان الأمويون والعباسيون فرعاً أصلٍ واحد هو قريش فلما ظفر الأمويون بالخلافة قالوا إن الخلافة فى قريش، محتجين بما جاء على لسان أبى بكر فى بيعة السقيفة، وأن أوْلى قريش بالخلافة ذووا العصبية فيها وهم فرع أمية، وذهب العباسيون مذهبهم إلّا أنهم قالوا إن أوْلى قريش بالخلافة هم بنو هاشم، وأن بنو هاشم أورثوها بنى عمومتهم من نسل العباس عم النبى صلى الله عليه وسلم. وكان حفيده محمد بن على بن عبد الله بن عباس أوّل من فكر من العباسيين فى طلب الخلافة لنفسه فزعم أن حق الخلافة لم ينتقل بعد مقتل الحسين فى كربلاء إلى ابنه على زين العابدين، وإنما انتقل إلى أخيه محمد بن الحنفية فأوصى بها هاشم إليه. أى أن حق الخلافة قد انتقل من العلويين إليهم. ومحمد بن الحنفية هو من دعا له المختار الثقفى وقال بإمامته وأنه قيمه ووزيره. وإليه تنسب الشيعة الكيسانية، فلما مات أنكر الكيسانية موته وقالوا برجعته وفى ذلك ينشد شاعرهم كثير عزة:

ألا إن الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا ... برضوى عنده عسل وماء

ويعتقدون أنه يقيم بشعب من شعاب رضوى وهو جبل على مسيرة سبعة أيام من المدينة ومن حوله الأثمار والآساد والظباء وبقر الوحش وأنواع الشاة من غير أن يعدو أسد عليها بظفر أو ناب توقيراً وتقديساً له.

ولاذ العباسيون بأساليب الأمويين مع كل من يخرج عليهم ويقاوم سلطانهم ولم يبق لديهم من التشيع غير الجمع بين حق الإمامة فى رأى الشيعة والخلافة فى رأى السنة فادعوا سلطان الدنيا والدين وأقاموا خلافتهم على الحق الإلهى والإجماع.

وبين الأمويين والعباسيين تتبلور نظرة الحاكم إلى الخلافة فى واقعها التاريخى والسياسى وهى النظرة التى يراها الحاكم للخلافة لتكون سنداً لسلطانه واستمرار هذا السلطان وهى فى هذا - كما تعتمد على القوة - تعتمد على الدعوة السياسية والدينية على حدٍّ سواء وتستغلها أبرع استغلال.

إلّا أن أكثر الفرق بحثاً فى موضوع الخلافة والإمامة كانت فرق الشيعة، وقد اختلفت مناهجهم ومباحثهم وتعددت أراؤهم كما تعددت طوائفهم حتى أصبحوا فى رأى سيد أمير على فى وضع يشبه «الاكليروس» فى المسيحية، فإن «حرية الاجتهاد التى أسفرت عن انقسام المذهب البروتستنتى إلى مائة وثمانين فرقة، أسفرت عند الشيعة عن نفس النتيجة»، وإن عزا ذلك إلى «انعدام السلطة الزمنية الموجهة التى تحقق الانسجام بحدّ السيف» وإن اتفقت جميعاً فى الأصل واختلفت فى الفروع، فالأصل الذى تقوم عليه دعوة الشيعة هو إمامة المسلمين، وهى فى رأى الشهر ستانى «أعظم خلاف بين الأمة... إذ ما سلّ سيف فى الإسلام على قاعدة دينية مثلما سل على الإمامة فى كل مكان».

والإمامة مرادفة للخلافة كما قلنا وإن خص الشيعة أقطابهم بها، وادعاها العباسيون وأضافوها إلى لقب الخلافة، ويقول ابن خلدون: «ثم إن الشيعة خصّوا عليا باسم الإمام، نعتاً له بالإمامة التى هى أخت الخلافة، وتعريضاً بمذهبهم فى أنه أحق بإمامة الصلاة من أبى بكر لما هو مذهبهم وبدعتهم فخصوه بهذا اللقب ولمن يسوقون إليه منصب الخلافة من بعده».

ويرى التفتازانى أن الإمامة فى مذهب الشيعة أخص من الخلافة، وإن كنا نرى فيما ذهبوا إليه إضفاء هالة دينية على من يرون له الحق لا يضفيها لقب الخلافة وترقى به إلى درجة من القداسة إليق بالنص والاختيار الإلهى ولعل تواترها فى القرآن مما يوحى بذلك.

ولعل تشيع الموالى كان من أعظم العوامل أثراً فى بقاء الشيعة واستمرارها بل وفى

انقسامها هذا الانقسام التى آلت إليه كمًّا وكيفًا، ولكن إقبال الموالى عليها كان مما يتفق وتكوينهم السياسى والفكرى، وما آل إليه وضعهم الاجتماعى فى ظلّ الدولة الإسلامية، فقد أقبل الموالى على اعتناق الإسلام إقبالاً فاق مثيله فى البلاد الأخرى وولجوا دائرة المجتمع العربى دون حدود أو قيود، واستعرب الفرس قبل غيرهم وكان منهم الشعراء والعلماء والنحاة، ويقول فلها وزن: «إن أكثر من نصف سكان الكوفة وهى عاصمة الإسلام كان منهم» ولولا سياسة الدولة الأموية واستعلاء العرب عليهم وما كان من تنكر العباسيين لهم بعد نكبة البرامكة واعتزازهم بالترك عليهم، لصهرتهم الموجة العربية مستعربين خلصاء كما صهرت مصر والشمال الإفريقى ولما كانت ردتهم إلى أصولهم القديمة وقوميتهم الأولى، ولكن الموالى وقد أنكروا استعلاء العرب عليهم، تنكروا للدولة الأموية التى أعلت من العرب عليهم فانحازوا إلى خصومها من الشيعة، ومنهم من أخذ جانب الخوارج، وحارب علياً، ولم تكن الشيعة كفرقة لها طابع سياسى قد ظهرت بعد، ولعلهم فى خروجهم هذا لم يخرجوا عما خرج عليه من تشيع من قومهم، فإذا كان الخوارج ينكرون خلافة معاوية ويرون أنها قامت على القهر، فإن الشيعة تنكر ما أنكروه وتدين به، وإذا كان الخوارج قد أطلقوا حق الخلافة للمسلمين عامةً «فهذا ما لا ينكره الموالى، بل كان من أسباب تشيّعهم فعلىّ بن الحسين زين العابدين، كان يمثل بحق أمه – وهى ابنة يزدجرد آخر الأكاسرة الساسانيين – المطالبين بعرش الفرس من آل ساسان. فميل الخوارج من الموالى إلى إطلاق الخلافة بغية أن تكون للفرس كما هى للعرب كميل من تشيع من أهل فارس لمبدأ وراثة العرش، ولم يتصور «دوزى» عمدة مؤرخى الأندلس، أن يدين الفرس بمبدأ انتخاب الخليفة، ولعلهم لم يدينوا أبداً بتجرد الملك من القداسة فغلفوا التشيع بهالة قدسية وأضفوا على تعاليمه قداسة إلهية. وكان موقفهم من الدولة الأموية موقف من ينكر حق العرب فى الخلافة دونهم. ثم كان ولاؤهم لآل البيت ولسلالة علىّ بالذات مشوباً بعاطفة الولاء لتراثهم الفكرى ولإيمانهم الجديد ولتعلقهم بآل البيت تعلقاً صهرته الأحداث الدامية والنكبات التى حلّت بهم مزيجاً من الحب والوفاء والولاء.

وقد سبقت الكيسانية وتدين بإمامة «محمد بن على المعروف بابن الحنفية» غيرها من فرق الشيعة الأخرى وهى التى وضعت التعاليم الأولى متأثرة فى ذلك – كما ذكر الشهرستانى – بعقائد المجوس المزدكية، وصاغت الطقوس والمراسم الشيعية لمن بعدها وتحددت على يديها معانى «الإمامة» و «الوصاية» و «المهدية» و «الرجعة» وتستمر الكيسانية حتى وفاة «أبى هاشم» بن محمد ابن الحنفية، وهو من قيل إنه أعطى عهده لابن عمه «محمد بن على بن عبد الله بن عباس» إمام الدعوة العباسية وصاحبها.

ولعل آل البيت لم يكونوا فى حماسهم للدعوة الشيعية ما كان أتباعهم وإلا ما كان الخلاف الذى قسمهم فرقاً متناثرةً ومتناحرةً أحياناً، ولتوحدت الدعوة لإمام يدين له الجميع بالولاء، ولحملهم الاضطهاد على توحيد كلمتهم «ولكن مع إجماعهم على حصر الخلافة فى سلالة الرسول- كما يذكر سيد أمير على- انفض كثير منهم عن الأئمة الشرعيين وانحازوا إلى غيرهم من آل البيت بدافع من الغرض أو الهوى، وبينما لاذ الأئمة الشرعيون بعزلتهم المقدسة، وجد الآخرون فراغاً من الوقت للخلافات الداخلية وسط الاضطهاد الذى يقع عليهم، وهكذا كانوا يبثون الدعوة ويختلفون فيها بينهم ويعانون الاضطهاد».

ويذكر الشهرستانى من الشيعة خمس فرق: الكيسانية، والإمامية، والزيدية، والإسماعيلية، والغالية أو الغلاة، وإن عدّ البعض الغلاة من غير الشيعة، بل ويعدها آخرون خارجةً على الإسلام لغلوّها.

وترجع الإمامية والزيدية إلى ما كان من خلاف بين ابنى علىّ بن الحسين زين العابدين: محمد الباقر، وأخيه زيد حول إثبات الحق فى الإمامة بقوة السلاح فقد أنكر محمد الباقر أن تكون القوة وسيلة الحق، وأجازها أخوه. وخرج زيد على هشام بن عبد الملك، فقتل وخلفه ابنه يحيى فسار على نهجه وكان مصيره مصير أبيه، وإليه تنسب الشيعة الزيدية.

ويجيز الزيدية الاختيار فللناس أن يختاروا إمامهم من ذرية الرسول، كما تجيز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، ويعترفون لهذا على خلاف غيرهم من فرق الشيعة بإمامة الخلفاء الثلاثة الأول، ويذهبون إلى أن علياً كان أفضلهم لصفاته ونسبه، غير أن الظروف اقتضت تفويض من هو أنضج خبرةً وأكبر سناً، لا سيما وأن سيف أمير المؤمنين علىّ عليه السلام لم يجف بعد من دماء المشركين من قريش، والضغائن كما هى فى نفس القوم، وما كان من اليسير أن تنقاد له الرقاب، ويزيدون فى صفات من تنعقد له الإمامة الشجاعة والقدرة على إثبات حقّه بقوة السلاح.

ويعتقد الزيدية أن الإمامة انتقلت بعد يحيى إلى محمد بن عبد الله الملقب «بالنفس الزكية» وقد خرج فى الحجاز على أبى جعفر المنصور فقتل، وخلفه أخوه إبراهيم فقتل هو الآخر، ولما حاول أخوه عيسى أن يثبت حقّه بالقوة، قبض عليه المنصور وسجنه طوال حياته، ويعتقد بعضهم أن الإمامة انتقلت من إبراهيم إلى إدريس مؤسس الدولة الإدريسية بالمغرب، ومن فروع الزيدية الجارودية ويقولون بإمامة محمد النفس الزكية بدلاً من عيسى والسليمانية وهم أتباع سليمان بن جرير، وكان يقول بشورى الإمامة، وبأنها من مصالح

العباد وليست شرطاً لمعرفة الله وتوحيده ، فإن ذلك مما يدركه العقل ، والحاجة إليها لإقامة الحدود والقضاء بين الناس وإعلاء كلمة الدين وقتال أعدائه . والصالحية وتتفق مع السليمانية فى صحة إمامة أبى بكر وعمر ولكنهم توقفوا فى إمامة عثمان لممالأته بنى أمية وخروجه على نهج الصحابة .

وتنقسم الإمامية إلى فرقتين : الإمامية وقد عرفوا من بعد بالإثنى عشرية ويقولون بأن الإمامة انتقلت بعد جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم ، والإسماعيلية ويقولون بإمامة إسماعيل أكبر أبناء جعفر الصادق وينتسبون إليه وكانت وفاته فى حياة أبيه ، ولكن أتباعه يقولون إنه لم يمت ، وإنما « تغيب ولا يموت حتى يملك الأرض ويقوم بأمر الناس » ولا يجيزون تحويل الإمامة من الأخ إلى أخيه بعد الحسن والحسين ولا تكون إلا فى أكبر الأعقاب ، وينكرون على ذلك إمامة موسى الكاظم .

ولم يكن الخلاف بين فرق الشيعة على الإمامة فهى لأبناء البيت بالنص ولكن على من يتولى الإمامة منهم ، فاختلفوا فى الفروع واتفقوا فى الأصول فمنهم من أوجب الإمامة فى أكبر الأبناء كالإسماعيلية ومنهم من أجاز إمامة المفضول كالسليمانية ومنهم من آثر اللين والدعوة كالإمامية ومن لجّ فى العنف وآثره كالزيدية .

فإذا قلنا إن مباحث الخلافة والإمامة هى التى تكوّن الفكر السياسى فى الإسلام فلأن المسلمين لم يخوضوا فى علم السياسة كما خاض فيه اليونان مع إقبالهم على علومهم وفلسفاتهم ، ولعلهم وجدوا فى الكتاب والسنّة ما يغنيهم عن أى مبحث آخر فى السياسة ، فالسياسة كما قلنا هى إدارة شئون الجماعة الإنسانية . وقد جاء الاسلام بكل القواعد العامة التى تقوم عليها حياة الجماعة وفصل ما يتصل بالمعاملات والسلوك تفصيلاً وافياً فلم يكن للناس من بعد حاجة إلى من يشرع ويبدع لهم من المثل والنظريات التى يتناولها علم السياسة ما تستقيم عليها حياتهم ، ولم تكن لهم بعد ذلك حاجة إلا لمن يقوم على إدارة شئونهم على ما جاءت به تعاليم الاسلام ، وما يرتضون لحياتهم من مصالح دنياهم .

فلما قامت الخلافة اختلف عليها القوم منذ البداية ، ولجت بهم الأحداث فى معترك الخصومة فذهبوا شيعاً كلٌ على رأى ، كان أبرزها وأقواها وأكثرها صموداً فرق الشيعة ، ولما لم يكن لهم من السلطة شىء اعتمدوا فى إثبات رأيهم على الكلمة فأفاضوا وأسهبوا واختلفوا ، وخلطوا بين الدين والسياسة وأثاروا من ألوان الخلاف ما كان على غيرهم أن يعرض له أو يرد عليه ، فكان البحث فى الإمامة والخلافة بديلا عن البحث فى علم السياسة ، حتى كان جهد مفكرى الإسلام فى ذلك لا يزيد على تناول آراء الشيعة والرد عليها .

وكانت فرق الشيعة كما كانت فرق الخوارج تمثل الجانب السياسي في الخلاف إذ كانت نشأتها سياسية وإن استندت إلى الدين في تبرير دعواها، فلما ولج أهل السنة والمعتزلة والمرجئة الميدان كان مدخلهم إلى الجدل الدين لا السياسة، ولم يكن للمرجئة فكر سياسي واضح إلا ما أنكروه على الخوارج من تكفير عثمان وعلى ومعاوية ذاهبين إلى القول بأن من آمن بالله لا يحكم عليه بالكفر في معصية ويرجأ أمره إلى الله يحاسبه عليها يوم القيامة، ومن مأثوراتهم أنه «لا تضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع مع الكفر طاعة» ومنها «لا يدخل النار مؤمن». وكانوا دعاة تسامح يحرمون سفك الدماء وينادون بالأخوة. وشبهة السياسة فيهم أنهم قالوا برأى فيما ذهب إليه الخوارج من تكفير عثمان وعلى ومعاوية وأنهم خرجوا على طاعة الأمويين في بلاد ما وراء النهر لاشتطاطهم في جمع الضرائب. وأصل المرجئة غامض ويقال إنهم تأثروا بالمسيحية ويرجع ظهورهم إلى أخريات القرن الأوّل للهجرة.

والمعتزلة كالمرجئة فرقة دينية، ما لبث الجدل أن قادها إلى المعترك، إذ كانوا يخوضون في كل شيء ويبدون الرأى في أي شيء يتأملون فيبحثون ويعللون ويستهدون العقل والمنطق، فتكونت منهم مدرسة فلسفية أثرت الفكر الإسلامي بفيض من الآراء والأفكار وكانت الإمامة وشروطها بعض ما أوغلوا في بحثه. فقالوا بوجوب الإمامة إلا «الأصم» وهو أبو بكر عبد الرحمن: فقال: «لو تكاف الناس عن التظالم لاستغنوا عن الإمام». وأجازوا أن تكون في قريش أو في غيرها، وقالوا كالشيعة بحرية الإرادة على أساس أن الإنسان محاسب على عمله ويسمّوْن خطأً بالقدرية وهو ما أنكروه وصرفوه عن أنفسهم إلى الجبرية القائلين بأن الله تعالى هو خالق أفعال العباد. ويرى سيد أمير على أن القدرية قد أطلقها عليهم خصومهم وأنها لا تعنى غير القائلين بالتفويض من المعتزلة.

وأما السنّة أو أهل الإجماع فهم الجمهرة الكبرى من المسلمين التي ارتضت خلافة الراشدين كما ارتضت حكم الأمويين والعباسيين. وقالت بالوجوب في الخلافة بدليل الإجماع، إجماع الصحابة أوّلاً ثم كافة المسلمين ثانياً، وردوا الوجوب إلى الشرع مخالفين المعتزلة في ردّه إلى العقل وإلى دفع أضرار الفوضى وإظهار الشعائر الدينية وصلاح الرعية وإقامة العدل.

والسنّة هم من استنّوا بأقوال الرسول وأفعاله، وكانوا من الصحابة أو الأتباع وعرفوا على ذلك، حتى أوائل العصر العباسي وقام المعتزلة فأخذوه بالكلام والنظر فقيل أهل السنة أى من يأخذون بالكتاب والسنة دون الكلام والنظر وعلى أيديهم قام علم الفقه الإسلامي،

فلما اندثرت الفرق الإسلامية ولم يبق غير السنة والشيعة، قيل سني وشيعي ولم يبق بين المسلمين غيرهما.

ولم يكن أهل السنة ممن أخذوا جانب الحكم وتحيزوا للدولة القائمة إطلاقاً وكان منهم من برم به وأعلن غضبه منه وأخذ جانب الثائرين عليه، ومن نقده وأفتى ببطلانه لأنه جاوز السنة والشرع فقد خرج سعيد بن جبير والشعبي على «الحجاج» وأميره عبد الملك بن مروان واشتركا في ثورة ابن الأشعث ضدّه، ويروى عن سعيد بن المسيب وكان سيد أهل الحديث، أنه دعي إلى عطاء جزل، فقال: «لا حاجة لي فيها ولا في بني مروان حتى ألقى الله فيحكم بيني وبينهم». وعن المسعودي أن « عمر بن هبيرة » حين ولي أمور العراق وخرسان من قبل يزيد بن عبد الملك أراد أن يأخذ المواثيق له من « الحسن البصري » و «الشعبي» و « ابن سيرين » « فتكلم » الشعبي وابن سيرين كلاماً فيه تقية، فلما سئل الحسن أجاب: «يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولاتخف يزيد في الله، إن الله يمنعك من يزيد، وإن يزيد لا يمنعك من الله، يا ابن هبيرة إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ومما يروى عن الحسن البصري أنه قال: «أفسد هذه الأمة اثنان: عمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة» ومما يأخذه على معاوية: «انتزاءه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر بغير مشورة».

وممن نقم على العباسيين استبدادهم، الإمام أبو حنيفة فأخذ جانب محمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم ضد أبي جعفر المنصور وقيل إن المنصور استقدمه إلى بغداد ودسّ له السم فمات. ويروى عن الإمام مالك أنه أفتى بأن « ليس على مكره يمين » مما أغضب منه المنصور ونهاه عنه فلما لم ينته جلده بالسياط.

وتتفق هذه الفرق مع تباينها وتعددها على وجوب الخلافة وأنها فرض كفائي يلزم الناس جميعاً ومن تخلف عنه فهو آثم، إلا قلة منهم ذهبت إلى القول بعدم الوجوب إذا استقام أمر الناس بعضهم لبعض، وإن اختلفت هذه الفرق فيمن تجب له الإمامة والخلافة أو ولاية أمور المسلمين بمعنى أعم، فردّه السنة إلى إجماع الصحابة عليه فأصبح سنةً تحتذى وفرضاً واجباً مصدره الشرع، وإن ردّه المعتزلة إلى العقل إذ أن العقل قد سبق بالإدراك وجاء الشرع مظهراً له ومؤيداً لحكمه، وإن قال منهم كالجاحظ أنها واجبة عقلاً وشرعاً دون تفاوت في الزمن أو المرتبة. وردّه الشيعة إلى النص أو الوجوب الإلهي. وما يترتب على ذلك من العصمة والكمال، وحصروه في آل البيت، ولا يتم الإيمان إلا به، فيتفقون – كما

يقول عنهم ابن خلدون – على « إن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم بها بتعيينهم، بل هى ركن الدين وقاعدة الإسلام، ولا يجوز لنبى إغفاله ولا تفويضه إلى الإمة، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر » ويضيف فيقول: « إنهم يؤيدون مذهبهم بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنّة، ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون فى طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة ».

واستندوا جميعاً إلى الدين فى وجوبها وقيامها، مما أورث الخلافة طابعاً دينيًّا وأضفى على ضرورة الإمامة للمسلمين قداسةً من تحلل منها فهو آثم. وأصبح للخلافة من بعد هذا الطابع الدينى الذى لصق بها ولصق بعقول الناس عنها.

الخلافة والسلطة:

إلا أنهم وإن استندوا جميعاً إلى الدين فى وجوب الإمامة أو الخلافة لرفع أضرار الفوضى وإقامة العدل وإظهار الشعائر الدينية، فسلموا بعنصر الضرورة فى إقامة سلطة تدير شئون المسلمين وهو الأصل فى قيام الحكومة، أو وجود سلطة، ولكنهم بين الحكومة كسلطة منظمة وبين مباشرة السلطة ردوا السلطة المنظمة التى تمارس لحساب المجتمع والتى تتفق وتعاليم الإسلام إلى السلطة الشخصية التى تمارس لحساب نفر أو فرد تلتصق به وترتد إليه، وقد ترد إلى الذات الإلهية أيًّا كان القائم بها على وجه الأرض، كما كانت فى المجتمعات القبلية أو الإقطاعية أو كما هى فى الملكية المطلقة أو المؤلهة أو التى تقوم على الحق الإلهى فى الحكم، وقد شهدت المجتمعات القديمة تأليه الملوك كما كان فى مصر وبلدان الشرق الأدنى، كما شهدت مجتمعات العصر الوسيط الحق الإلهى المقدس للملوك فى الحكم.

ومن خصائص السلطة المنظمة أنها ترتبط بقيام الجماعة السياسية وتمثلها، حيث يتميز الضمير الاجتماعى بإحساس الفرد بذاتيته وبارتباطه بالجماعة فيعمل واعياً من أجلها ومن أجل ذاته، وينشأ الضمير الاجتماعي مع استقرار الجماعة وارتباطها بإقليم معين تنتمى إليه وتتخذه وطناً، وتكون الوطنية تعبيراً عن هذا الانتماء، كما وأن الضمير الاجتماعى ما هو إلا تعبير عن التجاوب الفكرى والوجدانى للجماعة، يدرك الفرد من خلاله الغاية المشتركة التى تقوم عليها الجماعة، ثم تأتى السلطة لتعمل على إبراز هذا التجاوب الفكرى والوجدانى للجماعة وتوجيهه إلى الغاية المشتركة، فهى ظاهرة ضرورية لقيام الجماعة السياسية بصورتها المدركة، وهى ظاهرة اجتماعية لأنها تنشأ من قلب الجماعة ومن داخلها، وحين تعبر عن ذاتها بإرادة حسية متميزة تصبح ظاهرةً سياسيةً تمليها الضرورة وتوجبها

حاجة الجماعة إلى التوافق والانسجام فهى صورتها وهى مصدرها وهى نظام الدولة.

والسلطة كما تقتضيها الشريعة سلطة منظمة وليست سلطةً شخصيةً يتمثل التجاوب الفكرى والوجدانى للجماعة الإسلامية «ضميرها الاجتماعى» فقد اجتمع المسلمون على فكر واحد مصدره الإيمان بالله الواحد الأحد، إيماناً لا يتطرق إليه شك أو شرك، والإيمان بكتبه ورسله واليوم الآخر والطاعة لأوامره ونواهيه، وحول هذا الإيمان تكوّن الإخاء الاسلامى مصدراً لوجدان عام تفيض به قلوب المسلمين.

ولم ينشأ الضمير الاجتماعى للجماعة الإسلامية فى فراغ، فقد بعث الإسلام وقد تهيأ المجتمع العربى لقبول العقيدة الجديدة، وكان فى حالة من الإدراك تهيئه لمرحلة أرقى، فقد تميز فكره وتميزت ذاتيته فى إطارها الاجتماعى، وأدرك واعياً فكرة الجماعة ودوره فيها، فلما بعث الإسلام كان الإقبال على العقيدة إقبالاً مصدره العقل والإدراك، وفى وعى المجتمع العربى الكامل بذاته وبدوره فى المجموع الذى ينتمى إليه تكوّن المجتمع الإسلامى وبلغ من اكتماله أنه أصبح بعد قليل نواةً لدولة فسيحة عريضة يجمعها فكر واحد ووجدان واحد.

فإذا قلنا إن الدولة ظاهرة أوجبتها الضرورة للاجتماع البشرى، فإن المجتمع البشرى بدوره ظاهرة طبيعية، والسلطة فى هذا المجتمع ظاهرة ضرورية أيضاً ذلك أنها تمثل الكيان العضوى للدولة بصفتها دلالة اعتبارية أو كائناً اعتباريًا، هذا الكائن العضوى يباشر السلطة من خلال هذا الكائن الاعتبارى ويسمى بالحكومة أما مباشرة السلطة فتسمى بالحكم، وبقيام السلطة يتحقق كيان الجماعة السياسية والانفراد بالسلطة وممارسة خصائصها يعبر عنه بالسيادة، والسيادة كالدولة مفهوم اعتبارى له مدلوله السياسى يعبر عن واقع اجتماعى هو قدرة المجموع على الاستئثار بالسلطة فإذا كان مصدر السلطة فرداً، كان هو مصدر السيادة وليس المجموع كما كان فى المجتمعات القديمة، وكانت السلطة شخصيةً، وإذا كان المجموع هو مصدر السيادة كانت السلطة منظمةً. ومن خصائص السيادة ألا تعلوها سلطة أعلا منها أو دونها أو من أندادها فسلطتها نهائية لا رادّ لها ولا معقب عليها، فإذا قامت السلطة على القهر والإرغام كانت «حكما»، وهى «إدارة» إذا قامت لتحقيق مصالح معينة لذاتها أو للجماعة التى تقوم على شئونها. والسلطة فى الواقع تحكم وتدبير، فإذا قامت على تحقيق أكبر قدر من الخير العام باستخدام أقل قدر من الإرغام، تحقق التجانس العام فى الدولة وكانت أقرب إلى تحقيق الغاية من قيامها. والخليفة فى الدولة الإسلامية هو صاحب السيادة وهو مصدرها وهو الذى يمارس سلطة الحكم ولكنها لم تكن فى البداية سلطة حكم بقدر ما كانت سلطة إدارة، فلم يكن هناك قهر أو إرغام

إلا فى تنفيذ أحكام الشريعة. وكانت سلطة القهر أو الإرغام لا تتعدى إقامة حدود الله، وهى حقوق يقوم الأصل فيها على مسئولية الضمير ومسئولية الفرد أمام الخالق مسئوليةً مباشرةً فى نواياه وفى أعماله، فالنوايا لا يطلع عليها غير علام الغيوب، والأعمال صورة مادية يعلمها الله ويعرفها الناس، فما كان من علم الله فجزاؤه عند الله ولا تجزى نفس عن نفس شيئا، وما عرفه الناس فأمره إلى أحكام الشرع تقضى وتحكم فيها بحقها.

هذا هو الأساس الذى قامت عليه الخلافة أول الأمر ولكنها تحولت من سلطة إدارة إلى سلطة حكم تقوم على القهر والإرغام ومن سلطة منظمة مصدرها الجماعة إلى سلطة شخصية مصدرها الفرد وذلك منذ قام معاوية بها حتى كانت نهايتها بسقوط الخلافة العثمانية، وقد فقدت الخلافة أواخر العهد العباسى خصائص السلطة ولم يبق لها سوى السيادة، وهى سيادة يسيطر عليها من هو أدنى من صاحبها، حين استبدّ الولاة والجند بالأمر وأخضعوا الخليفة لمشيئتهم، وأن أبقوا على الخلافة فلأنهم غير أكفاء لمنصب الخلافة أو ادعائها، وأصبحت الخلافة صورة تتوارى خلفها سلطة الأمراء والولاة.

وتستمد الخلافة عنصر السيادة من البيعة، ولكن توفر عنصر الرضا كان هو الأساس الذى قامت عليه البيعة أوّل الأمر وربط الخليفتان الأوّلان أنفسهما به، فما أن بويع أبو بكر بالخلافة حتى قام فى الناس فألقى عليهم أوّل حديث له بعد استخلافه، فكان بياناً لما يجب أن يكون عليه صاحب السيادة من المسلمين. قال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: «أما بعد، أيها الناس فإنى قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقوّمونى، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوىّ عندى حتى أريح عليه حقه إن شاء الله، والقوىّ فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، لا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا ضربهم بالذل ولا تشيع الفاحشة فى قوم إلا عمّهم الله بالبلاء، أطيعونى ما أطعت الله ورسوله فإن عصيت الله ورسوله، فلا طاعة لى عليكم، قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله».

ففى هذا الخطاب يقرر أبو بكر أن ما أصبح له من حق السيادة على المسلمين إذا توخينا المصطلح الحديث مشروط برضائهم عن سياسته، هذا الرضا محدود بطاعة ما أمر الله ورسوله، فإذا انتفى الرضا لعصيانه الله ورسوله فما له طاعة عليهم. وانتفى عنه حق السيادة.

إلا أن عمر ينهج نهجاً آخر فيربط بعنصر الرضا عنصر الحق ويقدمه على الرضا فما أن فرغ المبايعون من بيعته حتى قام فيهم فقال:

« إنما مثل العرب مثل جمل أنف اتبع قائده ، فلينظر قائده حيث يقوده أما أنا فورب الكعبة لأحملنهم على الطريق » .

فلما اجتمع جمعهم للصلاة صعد المنبر وقد خيل للناس أن هذا الرجل سيأخذهم بما عرف عنه من غلظة فقال :

« بلغني أن الناس هابوا شدّتي ، وخافوا غلظتي ، وقالوا قد كان عمر يشتدّ علينا ورسول الله بين أظهرنا ، ثم اشتدّ علينا وأبو بكر والينا دونه ، فكيف وقد صارت الأمور إليه ، ومن قال ذلك فقد صدق ...

« ... إنني كنت مع رسول الله ، فكنت عبده وخادمه ، وكان من لا يبلغ أحد صفته من اللين والرحمة ، وكان كما قال الله ، بالمؤمنين رءوفاً رحيما ، فكنت بين يديه سيفاً مسلولاً حتى يغمدني أو يدعني فأمضي ، فلم أزل مع رسول الله حتى توفاه الله ، وهو عني راض ، والحمد لله على ذلك كثيراً وأنا به أسعد .

« ثم ولي أمر المؤمنين أبو بكر فكان من لا تنكرون دعته وكرمه ولينه ، فكنت خادمه وعونه ، أخلط شدّتي بلينه ، فأكون سيفاً مسلولاً حتى يغمدني فأمضي ، فلم أزل معه كذلك حتى قبضه الله عز وجل وهو عني راض ، فالحمد لله على ذلك كثيراً وأنا به أسعد » .

ثم قال : « إني قد وليت أموركم أيها الناس ، فاعلموا أن تلك الشدّة قد أضعفت ولكنها إنما تكون على أهل الظلم والتعدي على المسلمين ، فأما أهل السلامة والدين والقصد فأنا ألين لهم من بعضهم لبعض ، ولست أدع أحداً يظلم أحداً أو يتعدّى عليه حتى أضع خدّه على الأرض وأضع قدمي على الخدّ الآخر حتى يذعن بالحق ، وإني بعد شدّتي تلك أضع خدي على الأرض لأهل العفاف وأهل الكفاف » .

« ولكم علي أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها » .

« لكم عليّ ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألا يخرج مني إلا في حقّة ، ولكم عليّ أن أزيد عطاياكم وأرزاقكم إن شاء الله تعالى ، وأسدّ ثغوركم ، ولكم علي ألا ألقيكم في المهالك ، ولا أجمركم في ثغوركم فإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال » .

« فاتقوا الله عباد الله ، وأعينوني على أنفسكم بكفها عني وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، وإحضاري النصيحة فيما ولاني الله من أمركم أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم » .

فلما بويع عثمان لم يشأ أن يعقد بيعته على شيء وكأنما البيعة في ذاتها دليل الرضا ودليل

الحق . فليس له بعدها حاجة إلى رضا ، وهى فى ذاتها جماع الحق الذى يأخذ به المسلمين ، فلم يقل للناس بعد بيعته إلا :

« أنكم فى دار قلعة - يقصد دار رحيل ليست بمستوطن - وفى بقية أعمار ، فبادروا آجالكم بخير ما تقدرون عليه ، فلقد آتيتم أصبحتم أو أمسيتم ، ألا وإن الدنيا طويت على الغرور . فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور ، واعتبروا بمن مضى ، ثم جدّوا ولا تغفلوا فإنه لا يغفل عنكم » .

« أين أبناء الدنيا وإخوانها الذين آثروها وعمروها ومتعوا طويلاً بها ألم تلفظهم ؟ أرموا بالدنيا حيث رمى الله ، واطلبوا الآخرة فإن الله قد ضرب لها مثلاً ، والذى هو خير ، فقال عز وجل : واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح . وكان الله على كل شيء مقتدراً . المال والبنون زينة الحياة الدنيا ، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير أملا » .

وهى موعظة منبرية وليست خطاباً سياسيًّا من قبيل ما تحدث به أبو بكر وعمر إلى المسلمين .

ولم يرض المسلمون عن سياسة عثمان ولم تكن البيعة بكافية لبقائه فى الحكم فكانت الفتنة التى أودت به وأدّت إلى مقتله وكانت بدايةً « للحروب الأهلية التى مزقت وحدة الإسلام شرّ ممزق ولم يندمل جرحها بعد » كما يقول نيكلسون .

وكانت بيعة على كما كانت بيعة أبى بكر ، ولم تستو البيعة بعدها على الرضا واستوت على القوّة والغصب .

ويقابل البيعة الانتخاب فى الدول الحديثة ، إلا أن البيعة قصرت على أهل المدينة من المهاجرين والأنصار لم يستأمر فيها غيرهم من أهل مكة والطائف والبادية أو هذا هو ما جرى أوّل الأمر وقد جرى دون تدبير ودون سند فى كتاب ولا سنة ، وإنما كانت الظروف وحدها هى التى أملته ولم يأت لها الفقهاء بالعلل والأسانيد إلا بعد ذلك بزمن طويل ، فاستنّوا لها من القواعد والأصول ما أفاضوا فيه وأسهبوا فقالوا إنها « لأهل العقد والحل » ، وتعثروا فى تعريف من يكون من أهل العقد والحل ، وإن وضعوا لهم الشروط والصفات فيقول الماوردى : « إنها العدالة الجامعة بشروطها والعلم بمن يستحقها والرأى والحكمة فى اختيار من هو أصلح لها » . ودعاهم البغدادى ، « أهل الاجتهاد » وأشار إليهم النووى فى المنهاج بأنهم « العلماء والرؤساء ووجوه الناس » . وقالوا إن الغرض منها « كفائى » بمعنى أن قيام أهل العقد والحل بها يسقطها عن الباقين ، واختلفوا فى عدد أصحابها

حتى قال الأشعرى إنها تصلح بواحد من أهل الاجتهاد والورع.

وقد ظلت البيعة شعيرةً من شعائر الخلافة حتى بعد أن انقلبت ملكاً عضوضاً فكان الخلفاء يوصون بمن يخلفهم وكانوا فى الغالب الأعم من أبنائهم ثم يحملون الناس على بيعتهم راغمين، ولم يعد الرضا إلا خوفاً أو طمعاً، ولكنها كانت فى الحالين مصدر السيادة فالخليفة هو صاحبها وممثلها.

ويعنى بقاء البيعة الاعتراف للمسلمين باختيار من يحكمهم ويسير أمورهم سواء كان الاختيار عاماً أو خاصًا أو ممثلًا للإرادة العامة أو الإرادة الخاصة. ولم تكن الإرادة الخاصة بمنأى عن الأرادة العامة فى صدر الإسلام، ولم يفصل بينهما فاصل أو يقوم بينهما حدّ، فالإسلام قد سوى بين الجميع وآخى بينهم وصهرهم فى وحدة قوية ستارها الانتماء إلى هذا الدين والولاء له والبلاء فيه، فإذا كنا نعنى بالإرادة العامة إرادة المسلمين جميعاً، أو بالإرادة الخاصة إرادة المقدّمين فى الإسلام أو إرادة «أهل العقد والحل» فى رأى فقهاء المسلمين، فإن الإرادة الخاصة قد تمثلت دون شك الإرادة العامة فى صدر الإسلام وإن قصرت عن أن تتمثلها بعد ذلك لانتفاء كل من الإرادتين، ولم يكن انتفاء الإرادتين فى أوّل الأمر إلا قائماً على الرضا باختيار الإرادة الخاصة وتعبيرها ثم اجتماعهما على الحق الذى فرضه الإسلام فلم يختلفا فيه وتنزه أصحاب الإرادة الخاصة أن يكون لهم من الحقوق ما يتميزون به على أصحاب الإرادة العامة.

ولم يكن بقاء الخلافة لما لها من قداسة أو لأنها شعيرة من شعائر الدين أو أصلًا من أصوله، ولكن لما أضفى عليها الاختيار الحر - وإن كان للمهاجرين والأنصار دون غيرهم - ثم الرضا - وكان عامًّا - من شرعية وحق، فالشرعية مصدرها الرضا والحق مصدره الوجوب وهو ما عبر عنه أبو بكر بقوله: «ولابدّ لهذا الدينِ ممن يقوم به». لهذا تحولت الخلافة إلى ملك وبقيت لها مراسمها، كما بقيت البيعة شعيرةً من شعائرها تضفى على الملكين الأموى والعباسى قداسة حرص الخلفاء - والعباسيون بوجه خاص - على إبرازها وتوكيدها، وإضفاء هالة دينية عليها، حتى كان فيهم من لا يتحرج من ادعاء الخلافة عن الله، وبقى اللقب وتغير مدلوله.

وكانت الخلافة فى الحالين مصدر السيادة وهى السلطة الحاكمة فتمثلت السيادة والسلطة فى آن واحد ولم يكن للخليفة من معقب ولم يكن لسلطته من حدود وإن قيد نفسه جريًا على سنة النبى ﷺ بالشورى - وبرأى المقدمين فى الإسلام ثم أصبحت سلطةً مطلقةً بعد عهد الراشدين.

ولم يدع الخلفاء الراشدون لأنفسهم العصمة أو القداسة، ونهوا أنفسهم عن أن يكونوا خلفاء الله ، أو أن إرادتهم من إرادة الله ، أو أن تكون لهم ميزة على غيرهم ، مما حرص أبو بكر على أن يبرزه ويؤكده بقوله: «لقد وليت عليكم ولست بخيركم» وبقوله: «ألا وإنكم إن كلفتمونى أن أعمل فيكم بمثل عمل رسول الله ﷺ لم أقم به، كان رسول الله ﷺ عبدًا أكرمه الله بالوحى وعصمه به ألا وإنما أنا بشر، ولست بخير من أحد منكم فراعونى، فإن رأيتمونى استقمت فاتبعونى، وإن رأيتمونى زغت فقومونى».

فإذا كان المتأخرون من الخلفاء قد أضفوا على الخلافة هالةً من القداسة، وأوحوا إلى الناس أن مصدرها إلهى، فلأنهم أرادوا أن يستعيضوا عن الرضا بالبركة لمن يدين لهم بالطاعة والولاء، حتى زعم المنصور العباسى أنه سلطان الله فى أرضه، فيقول فى خطبة له بمكة: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله فى أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأييده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلنى الله عليه قفلاً إن شاء أن يفتحنى فتحنى لإعطائكم وقسم أرزاقكم وإن شاء أن يقفلنى عليها أقفلنى ...».

وذهب بعض الشعراء إلى تأليه الخليفة فقال:

ماشئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

ولم تكن ألقاب الخلافة فى العصر العباسى الثانى إلا صورة لهذه الهالة من القداسة التى أحاط الخلفاء أنفسهم وحكمهم بها، فالخليفة «من خص الله تعالى بالسلطة الأبدية وأيده بالدولة السرمدية.. مؤسس قواعد الشريعة، الغراء ظلّ الله فى الأرض ...».

وتحولت الخلافة من ضرورة دنيوية إلى ضرورة دينية ومن ظاهرة اجتماعية إلى ظاهرة ثيوقراطية، وارتبطت فى أذهان المسلمين بالوجوب الشرعى الذى تمليه العقيدة ويؤكده الشرع، فعدوها من قبيل الفروض التى تلزم الأمة جميعاً فإذا لم تؤدّه وقع عليها الإثم، وقوعه على من تخلف عن أدائه. واستندوا فى هذا الوجوب إلى إجماع الصحابة، ولما كان الإجماع من بعض مصادر الشرع، كان الوجوب شرعاً، وكانت الخلافة والإمامة مما شرع الله للناس فرضاً لا يملكون فيه غير الطاعة والأداء.

وقد لا يعنينا أن نبحث فى حجية الإجماع، واختلاف الأصوليين فيه كمصدر من مصادر الشرع قدر ما يعنينا البحث عما كان عليه إجماع الصحابة فى هذا الأمر أكان لأمر من أمور الدين غام عليهم فأرادوا أن يصلوا فيه إلى يقين، أم لأمر من أمور الدنيا، وقد ترك النبى لهم أمور دنياهم يصرفونها كيفما يشاءون.

والحكم، وولاية الأمر، وتصريف شئون الناس هى من أمور الدنيا، ما لم يكن نص

عليها فى كتاب أو سنة يلتزم بها طريقاً معيناً، ومن الثابت أن النبى لم يوص بمن يخلفه، ولم يضع قواعد متصلة بالحكم بعد الهجرة إلى المدينة وبعد أن أصبح للجماعة الإسلامية كيانها الجديد، ولم «يغير شيئاً من النظام العربى فى الحكم على ما بينه فى الأساس الذى يقوم عليه فى قبائل البادية، وفى حضر الحجاز من تباين واضح - بنص ما يقوله الدكتور هيكل - فقد ترك الرسول هذه الشئون يوجهها الناس فى كل أمة كما اعتادوا أن يوجهوها، مكتفياً منهم بأن يقبلوا الدين الذى جاء من عند الله».

فاجتماع المسلمين أو الصحابة من المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة كان لأمر يتعلق بأمور دنياهم، وإجماعهم على أن يتولى أمورهم من يقع عليه اختيارهم لم يكن مما جاء فيه الشرع ببيان أو تفصيل وإنما هو إجماع أملته الضرورة، ضرورة إدارة الجماعة الجديدة والقيام بأمورها. وهو ما يقتضيه قانون الاجتماع البشرى. فالحكومة ظاهرة تمليها الضرورة ولا يمليها القانون أو الشرع، والقانون هو مظهرها وصورتها حتى ليلتبس الأمر أحياناً فنعرف الحكومة بأنها ظاهرة قانونية.

والحكومة أو السلطة كظاهرة قانونية تقوم فى الواقع الاجتماعى لصيانة نظام الجماعة ممثلة للضمير الاجتماعى الذى أدّى إلى ظهور الجماعة الإنسانية كجماعة منظمة.

وقد تمثل الضمير الاجتماعى للجماعة الإسلامية فى الإدراك التام للعقيدة الإسلامية إدراكاً واعياً أدّى إلى هذا التغيير الشامل فى حياة المسلمين فى السلوك والعادات والمأثورات والمعاملات والتقاليد بما جاء به الإسلام من غايات ينشدها ويلتزم الطريق إليها.

ولا نرى فى كلام من تبادلوا الكلام فى سقيفة بنى ساعدة ما ينم عن ظاهرة دينية ينشد لها المجتمعون حلًّا وإقراراً فقد دار الكلام عن الرئاسة والإمارة أكثر مما دار حول سنة أو شرع اختلف القوم فى تفسيره، واستند كلّ فريق فى حجته إلى العصبية وما قدمت العصبية من خير للدعوة.

فالوجوب الذى ذهب إليه رجال الفقه الإسلامى، لم يكن وجوبًا شرعيًّا وليس الإجماع فيما لا تقوم عليه الحجة من الكتاب أو السنّة مما لا يصح نسخه بل ينسخه إجماع مثله متى كانت المصلحة تتعلق بالثانى دون الأوّل، كما ينسخه اختلاف الزمان والمكان، فقد أسقط عمر بن الخطاب حدّ السرقة فى عام المجاعة كما أسقط سهم المؤلفة قلوبهم، ومن قبل نهى رسول الله ﷺ عن إقامة الحدود فى الغزو خشية أن يفرّ من عليه الحدّ إلى بلاد العدو. أو تضعف شوكة المسلمين فى القتال. ومن هذا القبيل ما كان من عمر بن عبد العزيز وهو والٍ على المدينة، فقد كان يحكم للمدعى بدعواه إذا جاءه بشاهد واحد وحلف اليمين، فيعدّ اليمين قائمة مقام الشاهد، فلما ولى الخلافة وأقام فى دمشق لم يحكم إلا بشهادة رجلين

أو رجل وامرأتين ، فلما سئل فى ذلك قال : وجدنا أهل الشام على غير ما عليه أهل المدينة .

وقد يقترب مذهب المعتزلة فى وجوب الخلافة عقلاً من عنصر الضرورة الاجتماعية فى قيام السلطة فكلاهما موجبه العقل ، ولكن ردّه إلى سبق العقل على الشرع أم مجيئهما مجيئاً واحداً قد جعل للوجوب طابعاً دينياً وهو الطابع الفكرى العام للمسلمين حينذاك ، حين كان الدين عنصراً من عناصر تفكيرهم الدنيوى ، فكل شيء له ما يفسره من الدين ، فهو الحجة الغالبة فى ميدان الجدل ، وهو ما كان عليه الفكر المسيحى فى ذلك الزمن أيضاً حين ردّوا كل شيء إلى الدين وأقاموا نظريتهم فى ثنائية السلطة على هداه وجعلوا من السلطة الزمنية تابعاً للسلطة الدينية ، على غير ما ذهب إليه المسلمون حين جمعوا بين السلطتين الدينية والزمنية وإن لم تتحدا فى شخص الخليفة ، فلم تتعد السلطة الدينية للخليفة إقامة الشريعة دون تفسيرها أو تأويلها .

ولعل ما ذهب إليه أهل السنّة فى وجوب الخلافة شرعاً كان للرد على ما ذهب إليه أهل الشيعة فى الوجوب والنص الإلهى ضماناً للعصمة فكانت تلك الصفة الدينية التى لصقت بالخلافة إلى وقتنا هذا وكانت مثاراً لجدل ما زال مشبوب الأوار .

والخلافة على هذه الصورة ، ذات صفة ثيوقراطية ترتد فيها السلطة إلى الله تعالى أيًّا كان القائم عليها فى الأرض ، ولم تكن لها تلك الصفة فى البداية وقد نهى أبو بكر أن يدعى بخليفة الله وما ادعى فى يوم من الأيام أن له من السلطان ما يجبّ إرادة الآخرين أو يسلبهم حريتهم ، وقد استهل خلافته بقوله : « قد وليت عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقوّمونى » . مما ينتفى معه القول بثيوقراطية السلطة فى الخلافة فثيوقراطية الحكم تقوم على السلطة المطلقة ، بل إنها سلطة تعلو على إرادة الحاكم ذاته فمردّها إلى الذات الإلهية وليس إلى الحاكم .

وليس التقيد بما أنزل الله فى كتابه مما يهدر الإرادة العامة ويقيد حرية السلطة فى العمل فما جاء به الكتاب من تشريع لا يعدو المبادئ العامة التى تبتغى الخير العام فى أكمل صورة ، أما ما جاء من تفصيل فى بعض الأمور فلا يعدو التنظيم العام لحياة الجماعة بما يقتضيه ابتغاء الخير العام من قواعد السلوك والمعاملات .

ولم تكن الخلافة ثيوقراطيةً، على قرب ما كان بين الخلفاء الراشدين والنبى فى حياته، ولم تكن الشريعة قيداً على السلطة، ولم تكن الخلافة عن النبى فيما ذهب إليه أبو بكر من أنه خليفة «رسول الله» خلافةً عنه فى الدين والدنيا، فقد انتهى زمن النبوة بانتقاله عليه الصلاة السلام إلى الرفيق الأعلى ، واكتمل الدين بما جاء من آى الذكر الحكيم « اليوم

أكملت لكم دينكم » وانقطع ما بين السماء والأرض من وحى النبوّة، ولم يبق غير هذا الدين الذى رضيه الله لخلقه، وهذه الشريعة التى تفصّل تعاليمه ويأتم بها الخلق من بعد، ولم يكن لأبى بكر إلا أن يقوم بين الناس ما أقام النبى بينهم فى أمور الدنيا، وليس له من الشريعة إلاّ أن يقوم بها لا يبدل فيها ولا يغير فهو حارسها الأمين عليها، يأخذ الناس بها، ويأخذوه بها، فهو منهم وفيهم كأحدهم إن أحسن أعانوه وإن أساء قوّموه .

وكان على أبى بكر أن يسير فى الناس سيرة الرسول يدبر أمورهم ويحكم بينهم وليس له عليهم من بلاغ جديد كما كان للنبى وحياً من السماء، وكان عليه الصلاة والسلام يشير ويستشير، ويجرى كما يجب للحياة أن تجرى، ولم يكن فى حياته إلاّ إنساناً عادياً يحزن ويفرح ويألم يدعو الله ويستجير به ويطلب منه العفو والمغفرة وهو سيد الخلق ومن أدّبه ربّه فأحسن تأديبه، ولم يكن فيما يشير به على الناس فى أمور دنياهم أو إدارة شئون الجماعة الإسلامية، إلاّ ما يشير به قائد الجماعة على جماعته يهديهم ويستهديهم يقلب الرأى بينه وبينهم، يقبل منهم ويتقبلون منه ولا ضير فى أن ينزل على ما رآه من صواب رأيهم كما نزل على رأى « الحباب بن المنذر» يوم بدر، فإذاكان الوحى بغير ما قال وما قالوا، وما ذهب وما ذهبوا إليه، كان فيه القول الفصل، أما وقد انقطع الوحى وبعد ما بين السماء والأرض، فلم يعد للقوم غير الرأى والمشورة، وغير ما يتفق عليه جمعهم .

فالحكم فى الجماعة الإسلامية هو حكم الجماعة، فإذا تولاّه إنسان وغدت له السلطة عليهم فعلى الرضا والحق، ومجافاة الحق تذهب بالرضا كما كانوا من عثمان فى خلافته.

ولم يكن هناك نظام للانتخاب فكانت البيعة بديلاً عنه ، وكما للسلطة من قدرة على إقامة انتخابات زائفة، فكذلك للخلافة حين تنتهى إليها السلطة أن تجعل من البيعة الحرة بيعةً زائفة تقوم على القهر والإرغام وذلك حين يتنكر الخلفاء للحق ولا يهمهم الرضا.

ومن المغالاة أن نتلمس للخلافة من أنظمة الحكم المعاصرة شبيها، فقد نرى من صور الديمقراطية الحديثة شبيهاً لها أو قريباً منها وقد نرى فيها صورة للجمهوريات الحاضرة أو الجمهوريات القديمة كما كانت جمهورية روما، وذلك حين نتوخى غاية السلطة ومبتغاها ونعنى بمصدر السيادة ومعناها، ولكن الخلافة لم تكن شيئاً من هذا، لم تكن ديمقراطية فى مفهومها الحديث وإن كانت من المثل الأعلى لمعنى الديمقراطية ما تعجز الديمقراطية الحديثة عن تحقيقه أو الوصول اليه، ولم تكن جمهورية كما كانت جمهورية روما أو جمهوريات عصرنا، وإن قامت على تحقيق الخير العام ما لا يمكن لأىّ نظام جمهورى أن يقوم به، فلا نستطيع أن

نتصور حاكماً كأبي بكر وعمر، فما كان لهما ضريب فى التاريخ ولا نرى أن التاريخ سيعقب لهما ضريباً .

وغاية ما نقوله إن الحكم الإسلامى على عهد الشيخين قام على الحق والحق وحده يحكمه الضمير الدينى بما لهذا الضمير من قدرة على إنكار الذات، وابتغاء مرضاة الله بالعمل للخير العام، خير الناس وخير الجماعة، تتحدد فيه المسئولية بالوازع الدينى والأخلاقى وبمشيئة الله الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، فهى مسئولية الأساس فيها هو الجزاء، الجزاء الأوفى عند الله، فهو الذى يجعل المسلم يسمو بالقيم الخلقية سموًّا لايخاف عنها جزاء الشارع فى هذه الحياة بقدر ما يخشى جزاء الله ويرهبه فى حياة خالدة أبد الآبدين هى حياة الآخرة، ومن ثم كان للقيم الأخلاقية فى المجتمع الإسلامى من الجلال والقدرة والوازع ما يفوق فيها أى مجتمع آخر

والخلافة على عهد الخلفاء الراشدين هى النظام الذى يتفق والمبادىء الإسلامية العامة لإدارة الجماعة، وكانت عربيةً صرفةً، فيها من بساطة الإسلام وسماحته ما فيها من بساطة البداوة، فلم « تتأثر فى قليل أو كثير - كمايقول هيكل - بالنظم التى كانت قائمة ذلك العصر فى بلاد الروم أو فى بلاد فارس »... وكان « لا تصالها الزمنى الوثيق بعهد الرسالة ما جعلها به أشبة فلم يكن أبو بكر يضع شيئاً كان رسول الله يدعه ولم يكن يدع شيئاً كان رسول الله يضعه، لكنه لم يجمد مع ذلك جمود المقلدين، بل فتح له تأسيه برسول الله باب الاجتهاد فى سياسة المسلمين واسعاً فهداه اجتهاده إلى أن فتح الله له العراق والشام، ثم مهد لحكومة العرب الموحدة أن تقوم من بعده على أساس من الشورى فى حدود ما أمر الله به وما نهى عنه، لم يتزمت ولم يفرط وإنما اهتدى بنور الله لمصلحة عباد الله. فكان أكثر ما هداه الصراط المستقيمَ إيمانه بأنه محاسب أمام الله، كما أنه محاسب أمام عباده والله شديد الحساب » .

ثم أخذ هذا الحكم يتطور مع الزمان والمكان، فكانت خلافة عمر امتداداً لخلافة أبى بكر، ثم كان عهد عثمان فانحاز وتحيّف فكان من الغضب منه ما انتهى إلى مصرعه ولم يترك الخلاف لعلىّ ما كان قميناً به من استمرار الأسوة التى كانت للراشدين بالنبى، واغتصب معاوية الخلافة وصارت على يديه ملكاً عضوضاً، وكان هذا التغيير الذى يراه ابن خلدون تغيراً فى الوازع فبعد أن كان « ديناً » انقلب إلى « عصبية » أو قوّة .
وأصبحت الخلافة محوراً لخلافات الفرق الإسلامية، وكانت بدورها ظاهرة أنبتها الخلاف،

ومحطاً لصراع الطامعين، وغدت هرقليةً « كلما مات هرقل قام هرقل » كما قال عبد الرحمن ابن أبى بكر لمروان بن الحكم عندما قام مؤيدًا لمعاوية .

فالخلافة فى صورتها الإسلامية هى خلافة الراشدين وهى الأَوْلى بأن نرجع إليها فى بحثنا عن « الإسلام والسياسة » فلم تكن خلافة الأمويين والعباسيين والعثمانيين إلا ردّة فى تعاليم الإسلام ، ولم تكن غير ملكية دنيوية قامت على الطمع والسلطان واقتنص لها الخلفاء قداسة زائفةً .

الدولة والتنظيم السياسى

الفكرة العامة فى الحكم الإسلامى .. جوهر الحكم
نظام الحكم - الولاية والولاة - الوزارة والوزراء
التشريع والقضاء

الفكرة العامة فى الحكم الإسلامى

قلنا إن الحكم أو السلطة ظاهرة ضرورية للاجتماع البشرى، فحين يكتمل البناء الاجتماعى تبدو الحاجة ملحةً إلى وجود سلطة تنظم المجتمع الإنسانى وتدير شئون الأفراد وتسير أمورهم تحقيقاً للانسجام فى تركيب المجتمع، والتوافق فى العلاقات الاجتماعية، والنظام فى داخل المجتمع الذى يصبح مجتمعًا سياسيًّا بقيام السلطة .

ولا تنشأ السلطة فى فراغ فهى ظاهرة سياسية تترتب على قيام ظاهرةاجتماعية وتكون لاحقةً لها، وهى على أية صورة من صورها : مشخصة كانت أو منظمة لابدّ وأن تتمثل مصلحة الجماعة وضميرها الاجتماعى، فحيث تلتصق بشخص لذاته فيمارسها باعتبارها حقاً شخصياً فإنه يستمد مقوماتها لا من عنصر الإرغام الذى يكره الجماعة على طاعته، ولكن من تمثله لضميرها الاجتماعى مما يضمن لسلطته البقاءوالاستمرار وهو أدنى أنواع الرضا بحقه فى السلطة إذ أن الأصل فى نشأة الضمير الاجتماعى كما يسميه « بردو » هو إدراك الفرد لذاته فى انتمائه إلى الجماعة التى يعيش بينها ويرتبط بها، وهو إدراك يتراكم فى نفس الفرد فيقوده إلى الإحساس بالجماعة التى ينتمى إليها ويعيش فى إطارها، متميزاً فيها ومدركاً لهذا التميز بينه وبينها، وهو إحساس يعلو على الغريزة أو الفطرة – على حدّ تعبير ابن خلدون – ويسمو على الكيان العضوى للجماعة، تنمو عنه فكرة يعيها الفرد ويتميز بها فى إدراكه للعلاقة التى تربط بينه وبين الجماعة التى ينتمى إليها .

فإذا لم تتمثل السلطة هذه الفكرة التى يتميز فيها الفرد فى الجماعة، أو بعبارة أخرى إذا لم تتمثل السلطة « حالة الضمير الاجتماعية » كما يسميها « بردو » فإن نشأتها تبدو عسيرةً أو مستحيلةً، إذ أن عنصر التفوق الذى يحمل الجماعة على التسليم بالسلطة لفرد، لا يكتمل فى نظر الجماعة ما لم يبد هذا الفرد قادراً، بل أقدر من غيره على تمثل طبيعة الجماعة والدفاع عنها والحفاظ عليها وهو ما يميزه على غيره، وبإيمان الجماعة بقدرته تلك يسلمون له السلطة ويخضعون له، فإذا عمل على إبقاء السلطة فى يده فإن إرغام الجماعة على طاعته لا بدّ وأن يقوم إلى جانبه نوع من الاستجابه لطبيعة الجماعة وإحساسها بذاتيتها وهى الاستجابة التى يدعى فيها الحاكم حقاً أو زوراً قيامه بصالح الجماعة فبهذا الادعاء نفسه يستطيع أن يسلط سيف البطش على من يعارضه أو يقاوم نزعاته أو حتى نزواته.

وإذا كانت السلطة منظمةً تتمثل الإرادة العامة وتعمل لحسابها ولصالح الجماعة التى تقوم

فيها فإن الحاجة إليها هى الحاجة التى تحقق الاتساق والانسجام داخل الجماعة، وتبدو فى صورتها العقلية مثالاً للفكرة العليا للجماعة، أو لأسمى ما تدين به الجماعة من مثل وتقاليد وعقائد وهى فى هذا لاتمثل كياناً عضويا لمدلول السلطة وإنما تمثل مدلولاً عقليًا لاتكون فيه غير أداة لاستمرار الفكرة العليا التى تقوم عليها حياة الجماعة، وهى لا تمثّل ذاتها بقدر ما تمثّل هذا المدلول العقلى الذى نسميه « الدولة » وتصبح أداة السلطة تابعةً لها ووسيطاً بينها وبين الأعضاء الذين يكونون مجتمع الدولة وتستمد الدولة منهم حقها فى السيادة باعتبارها واقعاً اجتماعيًا يمثل إرادة الكل أو قدرة هذا الكلّ على الاستئثار بالأمر الأعلى.

وحين بدت حاجة الجماعة الإسلامية إلى من يدير أمورها. لم تكن هذه الحاجة وليدة القوى المادية للسلطة بل كانت وليدة الولاء للقوى الروحية، هذا الولاء الذى ينبعث فى الواقع من الرغبة فى حياة مشتركة، وهذه الحياة المشتركة هى الأخرى وليدة الرباط الروحى الذى سلك المسلمين جميعاً فى حياة واحدة، فقد سوى الإسلام بين جميع معتنقيه لا فرق بين حرٍّ وعبد أو عربى وعجمى، وجبّ من أعماق المسلم كلّ نزعة للتعصب أو العنصرية أو الطبقية، فالكل سواء والكل يعبدون الله أحراراً، تجمع بينهم أخوّة الإسلام وهى أخوّة قامت فى البداية عى آصرة الدم والنسب. تحقيقاً للتكافل الاجتماعى بين المهاجرين والأنصار حين آخى النبى بينهم أخوين أخوين فى الإسلام وفيها يتمثل حق المسلم على أخيه وواجب المسلم لأخيه فى الإسلام .

ولم تكن الحاجة إلى السلطة إلاّ بقدر ما عبر عنه أبو بكر بقوله : « لا بدّ لهذا الدين ممن يقوم به »، فهى الحاجة إلى الرعاية وإلى جمع كلمة المسلمين على أمر الله وسنة نبيّه، أو الحاجة إلى بقاء الفكرة العليا التى ائتلفت عليها الجماعة الإسلامية وكوّنت ضميرها الاجتماعى، ثم استمرار هذه الفكرة ونموها لتبلغ المدى الذى قصدته الدعوة الإسلامية.

وتقوم الفكرة العليا للجماعة الإسلامية على فكرة ثابته أزليه خالدة ثم هى بسيطة غاية البساطة لا يجد العقل عناءً فى قبولها، وهى فكرة التوحيد فى قوله تعالى (إنّ الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) .

وتؤكد هذه الفكرة الاتساق والتجانس فى الجماعة الإنسانية، كما تؤكد وحدة القانون الطبيعى وثبات سنّة الكون، ثباتاً وردت فيه آيات كثيرة تنص على أنك لن تجد لسنّة الله تبديلاً، ولن تجد لسنته تحويلاً. « فالإله الواحد – كما يقول المفكر الهندى همايون كبير – معناه كون واحد، وبالتالى قانون واحد، لهذا كان التوحيد شرطاً من الشروط التى تؤدى إلى ظهور العلم... فالإيمان بالاتساق المطرد دائمًا فى الطبيعة هو إذن شرط جوهرى لنمو العلم

فالعلم لا يسمح بوجود معلول بغير علة، أو وجود خوارق لا تخضع للعقل البشرى فالتوحيد وإنكار التمييز بين ما هو طبيعى وما هو من خوارق الطبيعة يؤكدان كلية العقل، فما دام الله واحداً والعقل يحاول أن يعبر عن طبيعته جلّ شأنه فإن قوانين العقل يجب أن تكون واحدةً عند الجميع».

فالتوحيد هو الفكرة العليا للجماعة الإسلامية، والتى صاغت ضميرها الاجتماعى على قواعد المساواة والعدل التى لا تعرف تميزاً ولا إيثاراً لفرد مهما علا قدره إلّا فى طاعة الله وجهاد النفس وعلى أساس من الواجب والمسئولية، واجب الجماعة وواجب الفرد كلٌّ منهما للآخر وكلٌّ منهما على الآخر ومسئولية الفرد كمسئولية الجماعة فى أداء هذا الواجب، وفى حدود الواجب والمسئولية ينظم المجتمع الإسلامى علاقاته ومعاملاته وسلوكه.

فالحاجة إلى السلطة هى الحاجة إلى بقاء تلك الفكرة العليا للجماعة الإسلامية قائمةً تغذّ السير لتحقيق الرسالة الخالدة، رسالة الإسلام وهى سلطة قد تجردت من عنصر الإرغام والإكراه، فليس بها حاجة إلى الإرغام أو الإكراه فى حمل الناس على الإسلام فلا إكراه فى الدين، فالعقل هدى الإيمان والرشد بينٌ والغيّ بين.

وإنما تدعو الحاجة إلى الإرغام ما بدت بادرةٌ تحدُّ من حرية الدعوة أو تعوق انتشارها، وفيما عدا ذلك فحدود الله قائمة يحكمها الضمير وتحكمها خشية الله فإذا سفرت معصية فالعقاب على قدرها بما حددته الشريعة لكل منها، وعلى القائم بالأمر أن يقيم حدّ الله فيها «فلو تكاف الناس عن التظالم - على قول الأصم - لا ستغنوا عن الإمام» وهو ما ذهب إليه بعض الخوارج، كما بيناً من قبل.

فالفكرة العامة التى قام عليها الحكم الإسلامى وهى أساس السلطة هى رعاية المسلمين وإدارة شئونهم دون التسلط عليهم وحملهم على ما لا يحبّون من أمور دنياهم ما داموا يلتزمون بقواعد الآداب والسلوك فى تعاليم الإسلام أمّا ما كان من الدين فلا جدال فيه والخليفة هو حامى الشريعة وحارسها.

وليست السلطة ظاهرة دينية أوجب الدين قيامها ولكنها كما هى فى غيرها من المجتمعات الأخرى ظاهرة ضرورية أوجبها قيام مجتمع جديد بعقيدة جديدة خطّت له طريق حياته وسلوكه ومعاملاته.

لهذا لم تأت الشريعة بنظام للحكم، ولم يضع النبى نظاماً مفصلاً للحكومة الإسلامية. ولقد انتقل إلى الرفيق الأعلى دون أن يستخلف أحداً - كما قلنا - فكانت الضرورة هى التى أملت على المسلمين اختيار مسئول يقوم بالأمر وحين حملتهم الضرورة على الاختيار لم يكن مما فكروا فيه لقب هذا الذى يقوم بالأمر فيهم وتداولوا فى جدلهم ألفاظ الإمارة والوزارة

وورد على لسان أبى بكر فى حديثه إلى الأنصار قوله « فنحن الأمراء وأنتم الوزراء » ومن الأنصار من قال « منا أمير ومن المهاجرين أمير » وعلى لسان عمر فى ردّه على الحباب بن المنذر: « والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم »، ولما بسط أبو بكر يده للبيعة قال له عمر : « ألم يأمر النبى بأن تصلى أنت يا أبا بكر بالمسلمين ! فأنت خليفة الله ونحن نبايعك لنبايع خير من أحبّ رسول الله منا جميعاً ».

وكان أول ما ورد لقب « خليفة » ما ورد على لسان عمر فى قولته تلك، إلاّ أن ما ذهب إليه عمر بقولة خليفة الله عاد أبو بكر فأنكره وقال لمن ناداه به : « لست خليفة الله ولكنى خليفة رسول الله » فكان أوّل ما أطلق على من يتولى أمور المسلمين وبقى اللقب ما بقيت الخلافة قائمة من بعد.

ولكن الذى أجمع عليه المسلمون هو البيعة، وهى اختيار المسلمين لمن يلى أمرهم اختياراً يقوم على الحق والرضا وإن لم يجر جرى سنة الانتخاب فى عصرنا ولكنها إمارة لشورى كانت مما تضمنتها الفكرة العليا للجماعة الإسلامية فى ضميرها الاجتماعى الجديد.

وفى الخلافة تتبلور الفكرة العامة للحكم الإسلامى، وهى فكرة تقوم فى الأصل على الاختيار الحر القائم على الحق والرضا، فإن لم تمثل الإرادة العامة فى الاختيار، فإن ما استنّه الخلفاء الراشدون من سند صالح فى ولاية أمور المسلمين كان موضع الرضا العام، ولم يكن للإرادة العامة أن تعبّر عن الحق بأكثر مما عبّر عنه الشيخان فى حكمهما فلما خرج عثمان على فكرة الحق الذى تدين بها الجماعة الإسلامية لم يؤدّ الغضب منه إلى خلعه وإنما أدّى إلى مصرعه فلو كانت الخلافة محددةً بوقت كما توجب الدساتير الحديثة لممارسة السلطة، لكانت نهاية عثمان - كما نظن - غير نهايته تلك، وإن كانت قولة أبى بكر قد جعلت لها حدّاً، فطاعته واجبة ما أطاع الله ورسوله، فإن تحيف عليهما فلا طاعة للناس له .

وبقيت الفكرة العامة للحكم الإسلامى مقترنةً ببقاء البيعة إلاّ أن الفكرة التى قامت عليها الخلافة بعد الخلفاء الراشدين قد تغيرت إلى حدّ كبير فأصبحت أدنى إلى الكسروية أو الهرقلية وقيل أصبحت ملكاً عضوضاً وتغيرت معها صورة الحكم الإسلامى إلى نقيض ما كانت عليه وأصبحت أدنى إلى الاستيلاء والتسلط مما فصّلناه من قبل فى موضعه.

ويرجع تغير فكرة الخلافة من الاختيار إلى الغصب ومن الرضا إلى الإكراه ، إلى الطمع وما أدّى إليه الطمع من فتن وحروب وانقسامات مزقت الضمير الاجتماعى للمسلمين كما مزقت وحدة العالم الإسلامى. أما التغير فى صورة الحكم فمردّه إلى العوامل الخارجية التى أثرت فيه ، وكانت النظم التى سادت فى فارس وفى بلاد الروم هى التى تأثر بها الحكم

الإسلامى، وظلّ هذا التأثير يزداد قوّةً وعمقاً كلما تشعب نظام الدولة إلّا أن الطابع العربى بقى سائداً على عهد الأمويين، فلما أصبح النفوذ للفرس على عهد العباسيين بدأ هذا الأثر الخارجى أعظم وأعمق.

وكان أكثر الفقهاء والمشرعين من أصول غير عربية، فامتد تأثيرهم إلى الحكم حين سوغوا الحكم المطلق، ولعل الخلفاء أنفسهم قد راضوهم على ذلك أو رضوا عنه منهم، وامتد هذا الحكم المطلق إلى الحكام والولاة وإلى كافة أجهزة الدولة مما كان له أثره فى حياة المجتمع الإسلامى وسلوكه العام.

ولعل هذا التغير فى الفكرة العامة للخلافة لم يغير من الفكرة العامة للحكم الإسلامى فقد بقيت البيعة صورةً زائفةً للاختيار الحرّ ولمبدأ الشورى فى جوهر العقيدة الإسلامية، فلم يكن من اليسير أن يتغير الضمير الاجتماعى للأمة بتغير طبيعة الحكم، وإن كان من اليسير أن يدين الناس للغصب والإكراه فى تزييف الاختيار دون أن يمس حق الاختيار ذاته فبقيت مراسم البيعة قائمةً دون حقيقتها ولم تأخذ الشورى معناها الذى انطوى عليه ضمير الأمة والذى تضمنته الفكرة العليا للجماعة الإسلامية فأن أعظم ما توحى به عقيدة التوحيدوتؤكده فى ضمير الجماعة هو المساواة التامة بين الخلق فبقدر ما يسيغ العقل وحدانية الخالق بقدر ما ينكر التمايز بين الخلق مما يؤكد وحدة القانون، كما يؤكد المساواه أمام القانون، وهما جوهر الشورى أو الديمقراطية فى المفهوم الحديث.

إلّا أن التغير فى الفكرة العامة للخلافة، وإن لم يغير من حيث الشكل من الفكرة العامة للحكم الإسلامى ، كان بداية الحكم الأوتوقراطى فى الإسلام بما جمع من مساوئ الديمقراطية والأوتوقراطية دون محاسنها، فكان نذيرًا بتغير فى ضمير الأمة الاجتماعى، لم يسفر أول الأمر عن آثار واضحة لقرب العهد بالإسلام، لكنه ما لبث أن أدّى فى النهاية إلى انحراف فى المبادئ التى جاء بها الإسلام لتكون أساساً لحضارة العالم، فكان الحكم المطلق بديلاً لمبدأ الشورى، وكان التنافس والتطاحن بديل الإخاء الإسلامى .

وارتد الرق وهو أقسى صور العبودية إلى أسوأ مما كان عليه قبل الإسلام وكان قد حدّ منه وفتح باب العتق على مصراعيه، ولم يكن من الرقيق إلّا أسير الحرب الذى لا يفتدى أو لا يقبل فيه فداء، فأصبح تجارةً رابحةً، ولم يقف على أسرى الحرب بل عداه إلى خطف الغلمان والفتيات، بل وإلى خصى الغلمان ليكونوا خدماً أمناء للحريم وعيوناً على الحريم، وحرمت المرأة من حقوقها التى شرعها الإسلام فضرب عليها الحجاب، وغدت المرأة ملهاةً للرجل لا شريكة بيته وحياته ولم يبق من تعاليم الإسلام غير الفروض والعبادات يمارسها

المسلمون تقليداً دون ما فكر أو تأمل يضاعف من إيمان المسلم ما كان من هدى العقل واليقين، وتسربت الخرافة والشعوذة إلى العقول ففسد الإيمان كما فسدت الحياة نفسها، وتخلّف المسلمون وسبقهم غيرهم، وضربت عليهم الذلة والمسكنة من الداخل والعبودية والاستعمار من الخارج فاتجهوا إلى التماس الرشاد من غيرهم، والتمسوا صوراً غريبة للحكم حين قعد بهم الفكر عن التطور، والأصالة عن الإبداع والإيمان عن المعرفةالدينية الحقة لتعاليم الإسلام، ولن يكون للمسلمين نجاة ما لم يعودوا إلى طهارة دينهم وسماحته ويستوحوا منه القدرة على التقويم والنهوض، ولن يتسنى لهم هذا إلاّ بإحياء الفكرة العليا للجماعة الإسلامية الأولى لتطبع بها ضميرها الاجتماعى الجديد .

جوهر الحكم :

لم يكن هناك نظام مقنن للحكم فى الشريعة الإسلامية وإن تضمنت من المبادئ والتعاليم ما يكوّن جوهر الحكم، وكان لهذا قمينا بأن يتطور مع الزمان والمكان إلى ما تنشده روح الإسلام من تحقيق الخير العام وإقامة حضارة إنسانية تمتدّ وتتسع إلى المدى الذى تؤكده العقيدة الإسلامية لذيوعها وانتشارها، والإسلام دين عالمى، وهو دين الناس كافة، دين إبراهيم وموسى وعيسى وغيرهم من الأنبياء ممن يذكرون وممن غاب ذكرهم، وهو دين صالح لكل زمان ومكان، فليس فيه ما يعوق حرية العقل عن التفكير أو يقف دون حرية النظر والحكم، أو يحول بين الإرادةالإنسانية وبين التعبير الحر، ولكنه جعل لكل هذا أساساً من التزاوج بين العقل والروح وبين العلم والدين، وجعل من هذا التزاوج أساساً للخير العام ولسعادة العالم، وهو أساس لا ينكره العلم ولا يجفوه المنطق فالعقل والفكر كلٌ واحد لا ينفصلان، وما دامت هذه القوّة الخفيّة القائمة فى أعماق الإنسان تشدّه وتجذبه إلى عوالم لا صلة لها بالمادة ولا يستطيع لها تفسيراً مهما ابتغى لها من علل وتفاسير على هدى الفلسفة أو علم النفس، بل إنها لتمتد إلى أبعد ما تستطيع الفلسفة أو علم النفس أن تجلواه أو تفسراه، فستبقى هذه القوى الخفيّة قائمةً تشدّ العلم إلى ميدانها جاهداً فى الكشف عنها - ولم يكشف عنها بعد - وسيبقى هذا التزاوج قائماً ما بين العقل والروح لا ينفصل أحدهما عن الآخر، طالما أننا لم نكشف بعد عن أسرار هذا الكون الحافل ولم نكشف بعد عن حقيقة الحياة وحقيقة النفس البشرية كما نريد للعلم وللتجريب العلمى أن يكشفا عنها جميعاً.

وإذا كان نظام الحكم فى أى مجتمع أوقبيل، هو جماع حضارة الأمة والسمة البارزة على تقدمها وتفوقها الحضارى، والعلامة المميزة لما ينطوى عليه ضميرها الاجتماعى من تقاليد

وعقائد، فإننا نستهدى نظام الحكم فى أمة من الأمم ما بلغته الأمة من تقدم حضارى، وما تقوم عليه حضارتها من أسس اجتماعية وسياسية، تنعكس على نظام الحكم كما يعكسها نظام الحكم فى صورة قوانين وشرائع تتلاءم مع طبيعتها والأساس العقلى والروحى لحضارتها القائمة .

فإذا شذ نظام الحكم عن طبيعة الأمة، وإذا عجز عن أن يمثل ضمير الأمة الاجتماعى كان نظاماً ولا ريب مخالفاً لطبيعتها ومن ثم كان استبداداً أو طغياناً يفرض من الخارج ولا يمثل المكنون الداخلى للجماعة الإنسانية باعتبارها جماعة سياسية.

ولقد نشأ نظام الحكم الإسلامى كضرورة اقتضتها مطالب الجماعة الإسلامية وتركيبها الجديد وكان جديراً به أن يتطور وفقاً للروح الإسلامى ومتمشياً مع الإطار العام لاتساع الدولة وامتداد رقعتها وتعدد مطالبها وتنوع حاجياتها لنظم إدارية جديدة.

وهذا هو ما نبتغيه من دراسة نظام الحكم فى الدولة الإسلامية. أكان هذا الحكم متفقاً مع جوهر الإسلام أم مجافياً له أم متمشياً معه فى أمور ومجافياً له فى أمور أخرى ؟ فإن ما ظهر من دراسات فى هذا الموضوع قد وقف على الجانب التاريخى، فإذا عداه إلى النظرية كان تبريراً له واقتناصاً من مبادئ الإسلام لتبريره، ولم يصل البحث بعد إلى تكوين نظرية سياسية تمثل روح الإسلام وتكون هدياً لحضارة يمكن أن تكون أساساً لحضارة عالمية جديدة، بعد أن فشلت الحضارة الحديثة فى تحقيق الخير العام والوصول بالإنسان إلى السعادة المنشودة .

ويلاحظ مؤرخو الحركة العلمية عند المسلمين أن العلوم السياسية لم تلق حظها من الدراسة عندهم، إما لأن الحكام لم يشجعوا هذا النوع من الدراسة أو لأن الفقهاء قد شغلتهم مباحث الخلافة والإمامة فلم يلقوا بالا لغيرهما. وسواء كان هذا أو ذاك فإن الشريعة الإسلامية قد تضمنت أصول النظرية السياسية كما تضمنت غيرها من المبادئ والأصول التى يمكن أن تقوم أساساً لأية نظرية أخرى للأخلاق أو للاجتماع البشرى وقد خاض العلماء والفقهاء فى علوم الشريعة وبوبوها وفصّلوا فيها أيما تفصيل، إلّا أنهم فى الواقع لم يخرجوا بنظرية سياسية محددة، إلّاما كان من واجبات السلطان نحو الرعية كما فى الفخرى لابن طباطبا أو المقدمة لابن خلدون أو الإحياء للغزالى أو الأحكام للماوردى وغيرها من مباحث الفقها والمحدثين فإن وجدنا فى كليلة ودمنة لابن المقفع وإن كان كتاباً أجنبيا ما يدل على فكر سياسى، نستطيع أن نتبين من ترجمته اتجاهاً خفيًا إلى مباحث السياسة، لم يسفر عنه ابن المقفع ولم يبرزه مؤلف الكتاب الأصلى إن كان له مؤلف أصلى، فلم يتعدّ هو الآخر ما يكون من حق السلطان على الرعية ومعاملة الرعية للسلطان مما يدل

على إحجام مفكرى الإسلام عن الخوض فى علوم السياسة رغم تقديرهم البالغ لأرسطو، وقد يكون إحجامهم عن الوصول إلى نظرية سياسية محدّدة أو الخوض فى السياسة، خوفاً من السلطان أو اكتفاءً بما أوجبته الشريعة أو خشيةً من تقرير نظرية سياسية لا تتفق مع اتجاهات السلطان وإن واءمت الشريعة، فقد ذهبت قواعد الحكم إلى النقيض مما كانت عليه أوّل العهد الإسلامى، وإلى النقيض مما أجملته الشريعة من مبادئ وأصول كانت هدياً للشيخين فى حكمهما وكانت موضعاً لاجتهادهما فيما يجدر بحكومة تقوم على الرعاية والإدارة دون التسلط والإرغام إلّا فيما توجبه حدود الله، ويفسر هيكل هذا التناقض بأن أبا بكر وعمر وعثمان «كانوا أولياء على قومهم باختيار قومهم ومبايعتهم إياهم، أما الملوك الذين جلسوا على عرش المملكة الإسلامية فكانوا يرون أنهم تسنموا هذه العروش بحق الفتح، أولئك إذا ولاهم الشعب فهم وكلاؤه، وهؤلاء غلبوا الشعب على أمره، وتسلطوا بقوة البأس على رقابه فهم سادته، وحكامه. وأهل الرأى الذين بايعوا أولئك كانوا من العرب الذين نزل الدين على رجل منهم فهم سواسية، وأهل الرأى ممن حول هؤلاء كانوا حاشيةً وبطانةً يقولون لصاحب السلطان سمعنا وأطعنا، فهم تبع، وطبيعى أن يكون الشعب بعدهم تبعاً لهم، لذلك تطورت الفكرة العامة لنظام الحكم الإسلامى من تلك البيعة الحرة عن طواعية ورضا إلى هذا السلطان المطلق الذى أظلّ العالم الإسلامى خلال العصور منذ العهد الأموى».

فإذا رحنا نبتغى تقريراً لنظام الحكم الإسلامى، فإن علينا أن نفرق بين فكرتين قام عليهما هذا الحكم، الفكرة الأولى وهى التى قام عليها الحكم فى صدر الإسلام والفكرة الثانية وهى التى قام عليها الحكم الأموى وما بعده من حكم العباسيين والعثمانيين. ومن هاتين الفكرتين نستطيع أن نتبين إلى أىّ حدٍّ كانت المبادئ التى جاء بها الإسلام قواماً للحكم الإسلامى.

وقد لا نستطيع أن نتبين الفرق بين الفكرتين ما لم نتبين شخصية الحاكم وطبيعته والتصاقه بروح الإسلام، فإن التناقض الذى صار إليه الحكم الإسلامى لا يرجع فى الأصل إلى إلمام هؤلاء أو جهل أولئك بروح الإسلام، فكلا الفريقين مسلم صحيح الإسلام له على الإسلام أياد بيضاء، وإنما يرجع إلى غلبة نزعة على نزعة، وتفوّق اتجاه على اتجاه، فحين أنكر الحكام فى صدر الإسلام ذواتهم خشية الله، وإيماناً بالله وإجلالاً لمبادئ الإسلام ونهجاً على سنّة النبى الكريم، ذهب الحكام منذ العصر الأموى إلى تغليب نزواتهم ونزعاتهم الذاتية على مبادىء الإسلام فلاذوا بالعاجلة دون الآجلة ورغبوا فى الدنيا عن الآخرة، وفى سبيل الحكم خاضوا بحراً من الدماء وأوغلوا فى الغيلة والغدر، فوضعوا بذرة التناقض بين جوهر الإسلام ونظام الحكم فى الدولة الإسلامية.

وإذا كان علينا فى بحثنا هذا أن نعرض لنظام الحكم فى الدولة الإسلامية فما هو إلّا من قبيل العرض التاريخى لأوضاع قامت فى الواقع التاريخى نتيجة لعوامل أدّت إليها، منها ما يتصل بالأحداث الداخلية، ومنها ما يتصل بالمؤثرات الخارجية، ولكنها جميعاً كانت مما حكمته ذاتيه الحاكم وأهواؤه، فما كان للأحداث الداخلية أن تغير من جوهر الإسلام وإنما كانت ذاتيه الحاكم مما حمل الأحداث الداخلية إلى المنحى الذى صارت إليه، فلولا انحياز عثمان إلى قرابته من الأمويين لما كانت الفتنة التى أدّت إلى مصرعه ولولا الطمع لما كان الخلاف على بيعة علىّ وهو الخلاف الذى أغرق المسلمين فى بحر من الدماء .

ولقد سئل علىّ : « ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبى بكر وعمر » فقال :

« لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثلى وأنا اليوم وال على مثلك ». فحيث اختلفت طبيعة القوم اختلفت نظرتهم واختلف مثلهم الأعلى فى الحياة ولولا اغتصاب معاوية للخلافة لما قامت شيعة لعلىّ تراه أولى بالخلافة ولما بقيت دعوتها قائمةً ما بقى اغتصاب حق علىّ قائماً، ولولا قبول التحكيم لما كان الخوارج، ولما كانت تلك الملحمة التى كتبوها فى تاريخ الإسلام وقد تبدو الأحداث وكأنها تسوق بعضها بعضاً إلّا أن ذاتية اللاعب الأوّل على مسرح التاريخ ستبقى دائماً المؤثر الأوّل فى سير التاريخ، فالتاريخ وإن كان من صنع الزمان والمكان فإن الفرد هو الذى يضع تفاصيله ويخط سطوره .

ولم تكن المؤثرات الخارجية هى الأخرى مما يغير من جوهر الإسلام، فقد جاء الإسلام بشريعة تحمل فى بساطتها بذور تطورها، واستجابتها لأى تقدم فى الواقع وفى الفكر على السواء، فهى قادرة تماماً على التكيف مع كل بيئة وكل حضارة، فليس فيها ما ينكره العقل أو يجفوه العلم، وطالما هى على هذا القدر من المرونة فإن أى مؤثر خارجى ما كان ليخرجها عن جوهر الإسلام ولقد استطاع عمر أن يقتبس من أنظمة الفرس والروم دون أن يغير ذلك من جوهر الإسلام، ولم يغير بالتالى من طبيعته هو نفسه فحين ذهب إلى الشام ليتسلم بيت المقدس لم يصحب غير غلام واحد، ولما مات أبو بكر لم يترك لورثته إلّا ثوباً واحداً وناقةً وغلاماً، وكان علىّ يوزع عطاءه من بيت المال على كل ذى حاجة أو مكروب. ولم يحدث أن غير أحدهم أو خالف حكماً من أحكام القضاء.

فلم يكن الاقتباس من الأنظمة المجاورة، أو التأثر بالعوامل الخارجية مما يوثر فى جوهر الإسلام ولكن الذى أثر فيه هو تحيف أصحابه على تعاليمه وأوّل ما كان التحيف من قادته وحكامه يوم تغلبت نوازعهم الشخصية على أصالتهم الدينية. وهذه النوازع الذاتية نفسها هى التى سادت روح الحكم وإن لم تؤثر فى دقته ونظامه. فحالت الدقة والنظام دون ظهور

الخلل فى النظام العام إلى أمد طويل، فلما اختلت الدقة وضعف النظام بدأ الانهيار وظهر الخلل وكان لانتساب هذا الحكم إلى الإسلام، ما حمل بعض المستشرقين على نسبة تأخر الأمم الإسلامية إليه دون أن يتبينوا ما كان من تناقض بين جوهر الإسلام وحكم المسلمين.

نظام الحكم :

لم يكن الحكم الإسلامى بعد أن تحولت الخلافة إلى أوتوقراطية ملكية مما يتفق وجوهر الإسلام ومبادئه العظيمة، فقام نظام الحكم ليوائم بين مطالب الإسلام وأحكام الشريعة وهذه الأوتوقراطية السائدة، فقد كان الخليفة هو حارس الشريعة وحامى الدين، وكان عليه أن يقيم أحكام الله ويعاقب الخارجين عليها ويؤم الناس للصلاة ويلقى خطبة الجمعة ويعلن الحرب على الكفار وأن يضع النظام الذى يكفل إقامة هذه الواجبات، وكان عليه أيضاً أن يقيم قواعد الحكم على أساس يمكّن له من السيادة والسلطة وأن يضمن بقاءهما فى يده فلا يخلع من سلطانه أو تعصف به فتنه تطيح بحكمه فقام النظام فى هذا الجانب على كفالة أمن الدولة وضمان سلامتها من أيه ثورة داخلية ومن أى عدوان خارجى إبقاءً على سلطانه وملكه. وقد بلغ الحرص على السلطة بالخلفاء العثمانيين إلى قتل الأبناء وأولياء العهد إذا ما بدت منهم بادرة توحى بالطمع فى الحكم أو بالرغبة فى الإستيلاء على السلطة، وكان هذا ما عانته الدولة العباسية أيضاً فى أخريات أيامها، بل وفى عصر ازدهارها فقد حمل المأمون على أخيه الأمين حين نزعه من ولاية العهد وجعلها لابنه موسى، وانتهت الفتنة التى ساقها الطمع بينهما إلى مصرع الأمين وقام المأمون بالخلافة وقتل المعتصم ابن أخيه العباس بن المأمون صبياً حين نما إليه أنه ينشد الخلافة دونه ويتآمر عليه .

واجتمع النظام السياسى والإدارى فى الدولة على تحقيق هذه الغاية من دعم مركز الخليفة وتوطيد سلطانه وقيام الحكم على ما توجب الشريعة من أحكام فضمن النظام السياسى سلطةً مطلقةً للخلفاء، وضمن النظام الإدارى أدارة شئون الدولة وفقاً لأحكام الشريعة، واستطاع الخليفة أن يوفق بين حاجته إلى السلطة وحاجة الرعية إلى الحفاظ على مأثوراتها.

وربما نفتات على علمية البحث إذا ما فصلنا بين ما يعرف بالنظام السياسى وما يعرف بالنظام الإدارى فى الدولة فهما كلٌ واحد لا ينفصلان وهما ظاهرة لشىء واحد هو القانون العام، فإذا ما ابتغينا التمييز بينهما فلإبراز الفكرة العامة للحكم وهى التى تشكل طبيعة النظام السياسى ملكيًا أم جمهوريًا فرديا أم أوليجاركيا.استبداديًا أم ديمقراطيًا أما النظام الإدارى فهو الأداة التنفيذية لفكرة الحكم، لذلك كان الفصل بين النظامين عسيراً فالأداة التنفيذية لها مظهرها السياسى طالما كانت تنفذ فكرة الدولة العليا .

ويتبلور النظام السياسى للدولة الإسلامية فى فكرة الخلافة، وقد عرفنا أنها كانت فكرةً جديدةً لا سابقة لها، كما عرفنا كيف تحولت إلى ملكية استبدادية فملكية تستند إلى الحق الإلهى فى الحكم وقد اتخذت الخلافة من النظم الإدارية ما كانت الدولة فى حاجة إليه وهى نظم كانت تستند إلى إدارة الحاكم أكثر مما كانت تستند إلى دستور وضعى، فالشريعة على قدر ما تضمنت من مبادئ ومثل وتنظيم للعلاقات الاجتماعية ولكثير من المعاملات لم تتضمن نظاماً إدارياً أو شكلاً من أشكاله يمكن أن يضطلع بمسئوليات الدولة الإدارية وإن كان من واجباته أن يقوم بتنفيذ ما يوجبه الشرع .

لذلك قام نظام الحكم على فكرتين لتحقيق غايتين، الفكرة الأولى : الخلافة وغايتها أن تبقى قائمةً فى شخص صاحبها ممثلةً للسيادة والسلطة، والفكرة الثانية : ممارسة السلطة وغايتها حماية ذاتها كحمايتها للدين وحراستها للشريعة ثم إدارة مرافق الدولة بما يحقق غاية الدولة. والإدارة فى مثل هذه الدولة ذات السلطة المشخصة من ناحية والتى ترتبط بفكرة عليا للجماعة التى تسودها من ناحية أخرى هى امتداد لنظامها السياسى أو صورتها السياسية .

وكان التطور فى الفكرتين متلائماً بقدر ما كان عميقاً ومؤثراً فى حياة الجماعة السياسية فحين تحولت الخلافة إلى القوّة والقهر كانت تمثل أرستقراطية عربية يراها ابن خلدون قائمة على العصبية هى عصبية بنى أمية وهى عصبية عرفت فى الجاهلية كما عرفت فى الإسلام تنفس على بنى هاشم ما صار لهم من مجد النبوّة وشرف الرسالة. فهذا أبو سفيان فى حوارة مع النبى عشية فتح مكة يقول له النبى صلى الله عليه وسلم :

ويحك ياأبا سفيان، ألم يأن لك أن تعلم أنه لا إله إلا الله ، فيقول : بأبى أنت وأمى، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك. والله لقد ظننت أن لو كان مع الله إله غيره لقد أغنى شيئا بعد . ويقول النبى :

ويحك يا أبا سفيان ، ألم يأن لك أن تعلم أنى رسول الله ، فيرد : بأبى وأمى ، ما أحلمك وأكرمك وأوصلك ، أما والله هذه فإن فى النفس منها حتى الآن شيئاً .

ولا يشهد أبو سفيان بها إلا مخافة ضرب عنقه .

وهى عصبية عرفها النبى لبنى أمية ، فنزل على رأى العباس فى أن يجعل لأبى سفيان - وهو رجل يحب الفخر - شيئاً فيقول الرسول : « نعم من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، ومن أغلق بابه فهو آمن ، ومن دخل المسجد فهو آمن » . وحين يمر جيش المسلمين بأبى سفيان فى دخوله مكة ، لا يملك إلا أن يقول للعباس : « يا أبا الفضل لقد أصبح ملك ابن

أخيك الغداة عظيما ». وينطلق إلى قومه صائحاً بأعلى صوته « يا معشر قريش ، هذا محمد قد جاءكم فيما لا قبل لكم به فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن ... إلخ ».

وهى عصبية لم ينكرها عثمان على فضله فى الإسلام حين آثر قرابته بالمال والمناصب.

هذه العصبية هى التى قام عليها معاوية خليفة وأورثها بنى قومه من بعده ، فأصبحت على يديه ملكاً عضوضاً تشبّه فيه بالأكاسرة وهو وال على الشام قبل أن يصبح خليفةً فيقول له أمير المؤمنين عمر وقد جاء الشام راكباً حماراً وتلقاه معاوية فى موكب عظيم : إنك لصاحب الموكب الذى أرى ! ؟ وأجاب معاوية : نعم . فقال عمر : مع شدّة احتجابك ووقوفك ذوى الحاجات ببابك ؟ وقال معاوية : نعم فسأل : ولم ويحك ؟ فأجاب : لأننا ببلاد كثر فيها جواسيس العدو، فإن لم نتخذ العدّة والعدد استخفّ بنا وهجم علينا وأما الحجاب فإننا نخاف من البذلة جرأة الرعية ، وأنا بعد عاملك ، فإن استنقصتنى نقصت ، وإن استزدتنى زدت ، وإن استوقفتنى وقفت . فقال عمر بعد هنيهه : « ما سألتك عن شىء إلا خرجت منه ، إن كنت صادقاً فإنه رأى لبيب ، وإن كنت كاذباً فإنها خدعة أريب ، لا آمرك ولا أنهاك ».

وهذه العصبية هى التى حملت معاوية على مخاصمة علىّ واقتناص الخلافة منه ثم تحويلها إلى بنيه وآله ، وهذه التطور هو ما كان من صورة أمير المؤمنين عمر على حماره وصورة معاوية واليه على الشام فى موكبه ، وهو ما كان من نزول عمر على رأى معاوية بحجته . فهو التطور من البساطة إلى التعقيد ومن دولة المدينة إلى الإمبراطورية ثم كان هذا الملك العريض الذى أصبح لأمية فكان التلازم بين فكرة الملك وممارسة السلطة فى هذا الملك والغاية منها ، هو التلازم بين السلطة والإدارة أو بين النظامين السياسى والإدارى.

وظلّ التطور فى نظام الحكم الإسلامى مرتبطاً بهاتين الفكرتين ، فالملك وما يصطنع من مراسم وما يستمدّ من نظم تمكّن له من البقاء والاستمرار كان جانباً من جانبى الصورة فى هذا التطور، وحاجة الدولة إلى إدارة تهيمن عليها وتسيرها كان جانبها الآخر.

ولقد بدأ هذا التطور على عهد عمر ، ولم يكن مما فكر فيه أو اتخذ الأهبة له فما كان يعنيه إلا أن ترتفع كلمة التوحيد وأن تسود روح الإسلام حياة المسلمين نقيةً طاهرةً وأن تعم رسالته وتقوم وحدته بريئةً من كل شوائب الشرك.

ولعله لم يفكر فى انسياح المسلمين شرقاً وغرباً غزاةً فاتحين ظافرين ، ولم يقدر أو يدخل فى تفكيره أن يديل الله من ملك كسرى وقيصر للمسلمين قبل أن تلتئم وحدة العرب السياسية فى شبه الجزيرة وفى تخومها القريبة إلا أن الأحداث كانت تسبق تفكيره ،

وتتجاوز طموحه ، كما تتجاوز حذره ، فها هي أعلام المسلمين تخفق ظافرةً في بلاد الفرس والروم تجتاز السواد وتقتحم المدائن وتعلو الإيوان الأعظم وترفرف على ربى فلسطين ووادى النيل وعليه أن يواجه هذا الفتح المبين ويواجه آثاره وما يترتب عليه لإقامة الدولة الإسلامية وقد قامت حقًا لتجمع هذا الشتيت المتنافر من الأمم ، ما كان على دين المجوس وما كان على النصرانية أو اليهودية وما كان من ملك كسرى وما كان من إمبراطورية هرقل. أفتراه يضع لهذه البلدان التى فتح الله للمسلمين نظاماً موحداً ؟

لا نعتقد أن ذلك دار فى خلده أو فكر فيه فقد ترك النبى العرب على ما هم عليه حين أقبلت وفودهم تعلن إسلامها إليه ، واكتفى بأن بعث إليهم من يفقههم فى دينهم ويجمع منهم الصدقات ، تاركاً لأمرائهم الذين أسلموا ما كان لهم من سلطان على أهلهم وبلادهم قبل أن يسلموا ، وعلى ما كانوا عليه على ألا يكون مما نهى عنه الإسلام.

أما وقد جمع العرب فى وحدة سياسية حرّة تعتمد بكيانها وتعتز بعقيدتها ، فما عليه إلا أن يترك البلاد المفتوحة على ما هى عليه ، كما ترك النبى العرب على ما كانوا عليه ، حتى اتسق ضميرهم الاجتماعى وتأكدت لديهم فكرة عليا للمجتمع أقاموا عليها دولتهم ، فكانت وحدتهم عن إيمان واقتناع بما فضلهم الله برسالته وبما حملهم من واجب الدعوة ونشرها فى الخافقين ، فدانوا للسلطة المركزية – سلطة المدينة – وأصبح للولاة من سلطة التنفيذ والقضاء وإمارة الجند فوق ما كان لهم على أيام النبى من تفقيه الناس فى دينهم وتسلم الصدقات منهم. فإذا اتسق الضمير الاجتماعى للبلاد المفتوحة على قواعد الإسلام فسيكون ذلك بداية الإتساق فى الكيان العام للدولة الإسلامية الكبرى ، فلتبق البلاد المفتوحة على نظمها الأولى حتى يتم ذلك الإتساق ليكون التغيير السياسى صنوا للتغيير الاجتماعى حين يتألف الدولة نظام إسلامى مميز.

لم يغير عمر من نظم البلاد المفتوحة إلا ما اقتضته طبيعة الإسلام ، وإن خضعت جميعاً للسلطة المركزية فكان لولاتها من سلطة التنفيذ والقضاء وإمارة الجند ما كان للولاة فى بلاد العرب وكانت هذه السلطات قد أخذت تتميز ويستقلّ بعضها عن بعض أواخر العهد العمرى. وإن ارتدّت جميعا إلى سلطان الخليفة وحقه فى الاختيار ولم يكن سلطان الخليفة مطلقاً وإن لم تقيده رسوم أو قوانين ولكن ما التزم به من شورى جعله لا يفصل فى أمر من أمور الدولة ما لم يستشر ، وكان رأيه بعد الشورى هو النافذ ما أخذ به واقتنع بوجاهته متفقاً مع روح الإسلام وجوهر العقيدة ، فحين اختلف العرب على قسمة أرض العراق والشام بعد الفتح ورأوا أن تقسم الأرض قسما لبيت المال وبقيتها بين الجند الذين اشتركوا

فى فتحها، رأى عمر ألا تدخل الأرض فى غنائم الحرب وإنما تترك لأصحابها وعليهم خراجها وفى رقابهم الجزية يؤدّونها فتكون فيئًا للمسلمين، ولم يرض المسلمون فلما أصرّ قالوا فاستشر فجمع المهاجرين الأوّلين فاختلفوا، فدعا إليه عشرةً من كبار الأنصار خمسة من الخزرج وخمسة من الأوس وقال لهم: «إنى لم أزعجكم إلا لتشتركوا فى أمانتى فيما حملت من أموركم، فإنى واحد كأحدكم وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفنى من خالفنى ووافقنى من وافقنى، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذى هو هواى فلكم من الله كتاب ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق» فقالوا: «قل نسمع يا أمير المؤمنين» قال عمر: «قد سمعتم كلام هؤلاء القوم الذين زعموا أنى أظلمهم حقوقهم، وإنى أعوذ بالله أن أركب ظلماً لئن كنت ظلمتهم شيئاً هو لهم وأعطيته غيرهم لقد شقيت؟ لكنى رأيت أنه لم يبق شىء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا أموالهم وأرضهم وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله وأخرجت الخمس فوجهته على وجهه وأنا فى توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها وأضع عليهم فيها الخراج وفى رقابهم الجزية يؤدونها فتكوْن فيئاً للمسلمين: المقاتلة والذرية ولمن يأتى بعدهم، أرأيتم هذه الثغور، لا بدّ لها من رجال يلزمونها أرأيتم هذه المدن العظام، لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش، ولا بدّ من إدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرض والعلوج».

وسلم الجميع برأى عمر فقالوا: «الرأى رأيك فنعم ما قلت وما رأيت إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال وتجرى عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم».

كان عمر يشير ويستشير وهو بعد ذلك صاحب الرأى الأعلى فقد كانت عليه لقاء هذا كل تبعات الدولة ومسئولياتها الجسام، ولم يشهد التاريخ من عظم هذه المسئوليات ما كان فى حكم عمر، وقد قام بها وحده يستأنس بالرأى ويهتدى بالمشورة، وإن لم تكن للمشورة ولا للرأى عليه سلطان. فإذا تجاوز الحق وعصى الله ورسوله، ولم يكن له من خوف الله رادع، فقد الرضا العام وكان على المسلمين أن يقوّموا اعوجاجه بحدّ السيف. وكان له من خاصّة المسلمين كالعباس بن عبد المطلب، وعبد الله بن عباس، وعلى بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، وعبد الرحمن بن عوف، ومن إليهم، أهل شورى ونصح، ثم كان يرجع إلى الشورى العامة فيجمع المسلمين بالمسجد، أو يدعوهم إلى صلاة جامعة أينما كان فيعرض عليهم الأمر يسمع إليهم ويستمعون إليه فإذا استبهم عليه رأى معضل رجع إلى الأحداث فاستشارهم لحدّة عقولهم، ثم عاد إلى خاصته يستمع إليهم ويناقشهم فإذا استقام له الرأى أنفذه.

ويقول سيد أمير علي: إن الخليفة كان يستعين فى إدارة شئون الدولة بمجلس شيوخ يتألف من كبار الصحابة ووجوه أهل المدينة ورؤساء القبائل ممن يتفق وجودهم بالمدينة يجتمعون بالمسجد الكبير ولا يقطع الخليفة بأمر دون مشورتهم.

ولم يكن المسجد دار عبادة فحسب وإنما كان مركزاً للحياة السياسية والاجتماعية يستقبل فيه النبى السفراء – كما يقول توماس أرنولد – ويدير منه شئون الدولة ويخطب المسلمين من فوق المنبر فى أمور الدين والسياسة، فمن فوق المنبر أعلن عمر خبر ارتداد جيوش المسلمين عن العراق واستحثّ القوم على الجهاد، ومن فوق المنبر دافع عثمان عن نفسه، ومنه كان الخليفة يستفتح عهده بالخلافة.

ولم يغير عمر ما كانت عليه الأمور فى إدارة شئون المسلمين على عهد النبى وأبى بكر ولكنه كان يواجه التطور بما تقتضيه الضرورة محافظاً أشدّ المحافظة على جوهر الإسلام فلما تشابكت الأمور وتعقدت حاجات الدولة وتعدّدت مطالبها رأى أن يولى أعواناً له يقومون ببعضها مما لا تدع له مشاغل الدولة وقتاً لها ففصل قضاء المدينة عن سلطته وولاه أبا الدرداء كما أقام على قضاء الكوفة شُرَيْحْ، وقضاء البصرة أبا موسى الأشعرى وقضاء مصر قيس بن أبى العاص السهمى ووضع لهم الأصول والقواعد فقد كان كما قال عنه ابن مسعود. «لو وضع علم عمر فى كفّة وعلم أحياء العرب فى كفة لربح علم عمر». وفى كتابه إلى أبى موسى الأشعرى من هذه الأصول والقواعد ما يبقى دليلاً على ما لروح الإسلام من أثر فى صقل النفوس والعقول، وما ينهض حجةً لحضارة تقوم على تعاليم الإسلام فى كمالها وقدرتها على التطور والتكيف، ذلك أنها تتناول المبادئ الكلية للحياة والحضارة فتطبع الجزئيات بطابعها الغالب النافذ، فإذا ما استوى الناس عليها مؤمنين بها خاشين الله فيها، فليس بعدها لمن ينشد الحق والخير والجمال منشد فهو يقول:

«بسم الله الرحمن الرحيم: من عبد الله أمير المؤمنين إلى عبد الله بن قيس. سلام عليك. أما بعد. فإن القضاء فريضة محكمة وسنةّ متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، وانفذ إذا تبين لك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ فيه، وآس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه إلى رشدك أن ترجع إلى الحق فإن الحق قديم، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل، الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنّة، ثم اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور عند

ذلك بنظائرها واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق، واجعل لمن ادعى حقًّا غائباً أو بينة أمداً ينتهى إليه، فإن أحضر بينة أخذت له بحقه، وإلا وجهت القضاء عليه، فإنه أنفى للشك وأجلى للعمى، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حدّ، أو مجرَّباً عليه شهادة زور، أو ظَنيناً فى ولاء أو نسب، فإن الله سبحانه تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والإيمان، وإياكم والقلق والضجر والتأذى بالخصوم والتنكر عند الخصومات، فإن الحق فى مواطن الحق يُعظم الله به الأجر ويحسن به الذكر فمن صحّت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ومن تخلق للناس بما يعلم الله أنه ليس من نفسه شَانَه الله فما ظنك بثواب الله فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام».

وفى بعض وصاياه لمن يلون القضاء يقول:

«إذا تقدم إليك الخصمان فعليك بالبينة العادلة أو باليمين القاطعة وأدن الضعيف حتى يشتدّ قلبه وينبسط لسانه، وتعهد الغريب فإنك إن لم تتعهده ترك حقّه ورجع إلى أهله وإنما ضيع حقه من لم يرفق به».

وكان تعيين القضاة خطوةً جديدةً فى نظام الحكم، قضت بها الضرورة حين شغل أمير المؤمنين عن الفصل بين الناس بشئون الدولة العامة.

وثمة ضرورة أخرى أدّت إلى خطوة جديدة وإلى تنظيم جديد فقد اتسعت موارد الدولة من أموال الفئ وجلب الفتح من جباية الخراج والجزية ما زاد فى موارد الدولة زيادةً لم تخطر للمسلمين ولا لعمر على بال، فمما قيل إن أبا هريرة قدم من البحرين وسأله عمر عن الناس ثم قال: ماذا جئت به؟ فقال أبو هريرة جئت بخمسمائة ألف درهم فراب الأمر عمر وظنّه يبالغ فأعاد عليه القول وهو يجيب بما أجاب به أوّل مرة فقال له: إنك ناعس فارجع إلى أهلك فنم، فإذا أصبحت فأتنى، فلما غدا عليه أبو هريرة وأكد له أنه جاء بخمسمائة ألف درهم قال عمر للناس: إنه قدم علينا مال كثير، فإن شئتم أن نعدّه لكم عدًّا، وإن شئتم أن نكيله لكم كيلاً فقال له رجل: يا أمير المؤمنين إنى قد رأيت هؤلاء الأعاجم يدونون ديواناً يعطون الناس عليه فدوّن عمر الديوان وكان سجلاً أحصى فيه من فرض لهم العطاء من الجند ومن غيرهم، وذكر فيه أمام كل اسم عطاء صاحبه.

وقد قيل إن ديوان الإنشاء كان أوّل ديوان وضع فى الإسلام وكان كل ديوان على لغة مصره فكانت دواوين الشام تكتب بالرومية والعراق وفارس بالفارسية ومصر بالقبطية وكان يتولاها أهلها دون العرب وأصبحت الدواوين أربعة على عهد بنى أميه: ديوان العطاء أو الخراج، وديوان الرسائل وديوان المستغلات أو الإيرادات المتنوعة وديوان الخاتم، وقد

أنشأه معاوية وغدا أكبر دواوين الحكومة تنسخ فيه أوامر الخليفة وتحفظ، ولم يلغ إلا بعد أن تحوّلت أعماله إلى الوزراء والسلاطين أواسط العهد العباسى.

ومصّر عمر الأمصار فقسم البلاد ولايات على كل ولاية أو مصر وال أو عامل من قبله وكانت الأهواز والبحرين ولايةً واحدةً وسجستان ومكران وكرمان ولايةً أخرى، وبقيت طبرستان وخراسان ولايتين منفردتين وولّى ثلاثة أمراء على جنوبى فارس، كما نصب واليين على العراق أحدهما فى الكوفة والآخر فى البصرة وكان الشام ثلاث ولايات، ولاية مركزها حمص والأخرى مركزها دمشق وكانت فلسطين ولايةً ثالثةً، وفى أفريقية كانت مصر العليا إمارةً والسفلى إمارةً أخرى وبرقه أمارة ثالثة أما الجزيرة العربية فكانت خمس إمارات على كل منها عامل من قبله.

الولاية والولاة:

ولم يتغير هذا النظام كثيراً على عهد الأمويين إلا فى اتساع الفتح وما أدّى إليه من دخول بلاد جديدة فى حوزة الدولة الإسلامية، فكانت خمس ولايات كبرى على كل منها وال من قبل الخليفة رأساً، فكانت الحجاز واليمن وأواسط شبه الجزيرة العربية ولايةً وكانت مصر بشقيها العليا والسفلى ولايةً أخرى وكان العراقان عراق العرب وعراق العجم ولايةً ثالثة تضم كل ما هو إلى الشرق والشمال من العراق إلى بلاد ما وراء النهر وإلى السند والبنجاب وعليها وال مقره الكوفة ويتبعه عمال على خراسان وعمان والبحرين والبصرة والسند والبنجاب، ثم الجزيرة وأرمينية وأذربيجان وبعض جهات آسيا الصغرى، وهى الولاية الرابعة أما الولاية الخامسة وهى أهمها جميعا فتضم الشمال الإفريقى إلى الغرب من مصر وجزر البحر المتوسط والأندلس وحاضرتها القيراون ولواليها عامل على الأندلس فى قرطبة وآخر على طنجة وجزر المتوسط.

وكان الولاة أداةً للحكم المركزى وعنواناً له فكما كان الخليفة كان ولاته، فولاة عمر غير ولاة عثمان وهؤلاء كانوا غير ولاة أمية ثم كان الولاة على عهد العباسيين شيئاً آخر، فكان عمر يحاسب ولاته ويريدهم على شاكلته ولم تكن تأخذه بهم رحمة فى شبهة وقد خطب فى الناس يوماً فقال: «إنى لم أستعمل عليكم عمالاً ليضربوا أبشاركم وليشتموا أعراضكم، ويأخذوا أموالكم ولكنى استعملتهم ليعلّموكم كتاب ربكم وسنةّ نبيكم فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له علىّ ليرفعها إلىّ حتى أقصّه منه» وكتب إلى أمراء الأجناد: «لا تضربوا المسلمين فتذلوهم ولا تحرموهم فتكفروهم، ولا تجمروهم فتفتنوهم ولا تنزلوهم الغياض

فيضيعوهم » . وهو من قال أول خلافته : « والله لا يحضرنى شىء من أمركم فيليه أحد من دونى » . ويقول هيكل : إنه قد بلغ من صدقه فى ذلك أنه كان يلى الكبير والصغير من الشئون فكما كان ينظم شئون الجند ويولى العمال ويدير سياسة الدولة ويقضى بين الناس بالعدل ، كان لا يذر صغيرةً يستطيعها إلا قام بها ، رآه علىّ بن أبى طالب يعدو إلى ظاهر المدينة فقال له : إلى أين يا أمير المؤمنين ؟ قال : قد ندّ بعير من إبل الصدقة فأنا أطلبه . قال علىّ : قد أتعبت الخلفاء من بعدك .

وكان يجمع عماله بمكة فى موسم الحج ، يسألهم عن أعمالهم ويسأل الناس عن أعمالهم ، وكان يحصى أموالهم قبل ولايتهم فإذا زادت بعدها مما يضع نزاهتهم موضع الشبهة قاسمهم مالهم ، أو يستولى على كل زيادة فيه ويقول : « نحن إنما بعثناكم ولاةً ولم نبعثكم تجاراً » ، وقد جاءه أن أبا عبيدة كان يوسع بالشام على عياله فنقصه من عطائه حتى شحب لونه وتغيرت ثيابه وساء حاله ، فلما عرف ما صار إليه أمره قال : « يرحم الله أبا عبيدة ، ما أعف وأرحم » . وردّ عليه ما كان حبسه عنه فإذا سمع بعامل يتجرد لخير الرعية اغتبط به وأثنى عليه ، فقد كتب إلى عمير بن سعد وكان قد ولاه على حمص يقول : « أقبل بما جبيت من فىء المسلمين » . فلما أقبل وسأله عما صنع قال : « بعثتنى حتى أتيت البلد فجمعت صلحاء أهلها فولّيتهم جباية فيئهم حتى إذا جمعوه وضعته مواضعه ولو نالك منه شىء لأتيتك به » قال عمر : « فما جئتنا بشىء » . فلما عرف أنه أنفق كلّ شىء على أهل حمص قال : « جددوا لعمير عهداً » . وعمير هذا هو الذى خطب فى أهل حمص فقال : « لا يزال الإسلام منيعاً ما اشتدّ السلطان وليست شدّة السلطان قتلاً بالسيف أو ضربًا بالسوط ، ولكن قضاءً بالحق وأخذاً بالعدل » . وهو من قال فيه عمر : « وددت لو أن لى رجلاً مثل عمير بن سعد أستعين به على أعمال المسلمين » .

ولم يكن عمر يرى أن له بسبب الخلافة حقاً يزيد على ما لغيره ، وقد سئل عما يحل له من مال الله فقال : « أنا أخبركم بما استحلّ منه ، يحلّ لى حلتّان حلّة فى الشتاء وحلّة فى القيظ وما أحجّ عليه وأعتمر من الظهر وقوتى وقوت أهلى كقوت رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم ثم أنا بعد رجل من المسلمين يصيبنى ما أصابهم » . واشتكى عمر يوماً فوصف له العسل وفى بيت المال عكة منه . فلما كان على المنبر قال : « إن أذنتم لى فيها وإلا فإنها على حرام » .

فأذنوا له ورأى المسلمون شدّته على نفسه فذهبوا إلى ابنته حفصة أم المؤمنين فقالوا لها : « أبى عمر إلا شدّةً على نفسه وحصراً وقد بسط الله فى الرزق فليبسط فى هذا الفىء فيما شاء منه وهو فى حلّ من جماعة المسلمين » . فلما دخل عليها أبوها أخبرته بما قالوا ، وكأنما قاربت

هواهم فقال: «يا حفصة بنت عمر، نصحت قومك وغششت أباك، إنما حق أهلى فى نفسى ومالى فأما فى دينى وأمانتى فلا».

وذلك كان شأن عمر فى حكمه وهو من قال لعمرو بن العاص: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». وكان شأنه مع ولاته كشأنه مع نفسه عفةً وعدلاً ونزاهةً وإنكارًا للنفس وتجردًا للحق والواجب، سقنا منه ما يصوّر لنا كيف كان الحكم فى صدر الإسلام وكيف انقلب إلى النقيض فانتكس المسلمون ووقفوا دون إتمام الرسالة التى بعث الله وحملها نبيّه لتكون دين العالمين ولتكون أساس حضارة عالمية تشمل العالم بالحق والخير والجمال وتضفى على الناس سعادة الدنيا والآخرة.

فلما كان عثمان آثر أهله وذوى قرباه بالمناصب، وكان - كما يقول سيد أمير على - فاضلًا ورعاً أميناً إلا أنه كان ضعيفاً وقد تقدمت به السن فوقع تحت نفوذ أسرته وانقاد إلى كاتبه مروان بن الحكم أكثر بنى أمية دهاءً «فانبعث النزاع القديم بين بنى هاشم وبنى أمية بعد أن خمد أو كاد فى عهد الشيخين وجرّ فى أذياله أسوأ النتائج وأشدّها هولاً على المسلمين». فقد عزل عثمان أكثر الولاة الذين عينهم عمر وبدّلهم بولاة من ذوى قرباه وآثر آخرين منهم بصلات من بيت المال وكان أميل إلى اللين والرفاهية ورغد العيش فلما سئل فى ذلك قال: «يرحم الله عمر، ومن يطيق ما كان عمر يطيق».

ولم يكن ولاة عثمان كما كان ولاة عمر فقد كانوا أحداثاً لا يصلحون للولاية ولا يقدرون عليها ولا ينصحون للدين ولا يخلصون لله ورسوله - كما يقول طه حسين - فولى الوليد بن عقبه وقد وسمه القرآن بالفسق على الكوفة مكان سعد بن أبى وقاص بطل القادسية وأول رام فى الإسلام ومن فداه النبى بأبيه وأمه حين قال له يوم أحد: «ارم سعد فداك أبى وأمى» وولى عبد الله بن عامر مكان أبى موسى الأشعرى وعبد الله بن سعد بن أبى السرح مكان عمرو بن العاص وآثر معاوية بالشام كله بعد أن ضم إليه ولاية حمص وفلسطين. وكانوا يستأثرون بالفىء والغنائم لأنفسهم ولبيت المال دون المحاربين قائلين إن الفىء لله وليس للمحارب غير أجره ولعل ما نالهم من الأموال كان أكثر مما نال بيت المال ثم تركهم يسرفون فى العنف بالرعية ضرباً ونفياًوحبساً فاجترأ عبد الله بن سعد بن أبى السرح على أن يضرب بعض من شكوه إلى الخليفة عثمان حتى انتهى بأحدهم إلى الموت فأين من هذا ما كان من عمر حين اقتصّ من عمرو بن العاص ومن ابنه لمن شكاهما إليه.

وكانت ردّة فى سياسة الحكم: فالولاة عمال الخليفة وكما يكون الخليفة يكون عماله، فلما

انحرفت الخلافة إلى السلطة والملك أصبح الولاة أداة قهر وإرغام يحملون الرعية على طاعة السلطان وكانوا لذلك أقرب الناس إليه وآثرهم بثقته فتكوّنت حول الخلفاء طبقة أرستقراطية تستعلى على الرعية ولم يخفف من استعلائها وغلوائها غير صراحة البدوى وأحكام الفقهاء الذين كانوا يواجهون الخليفة ويحاجونه فى الحق ويجابهونه بآية من القرآن أو ببيت من مأثور الشعر.

واستأثر عرب الشام على عهد الأمويين بمناصب الولاية وبغيرها من مناصب الدولة فظلت الدولة عربيةً خالصةً تقوم على عصبية العرب وسيادة الفتح وأصبح الوالى فيها خادماً لمآرب الخليفة، كلّ ما يعنيه فى المقام الأوّل دعم سلطة الخلافة وسلطان الدولة وقد يقوم بجباية الخراج أو يقوم بها عامل من قبل الخليفة هو «صاحب الخراج».

وثمة ظاهرة جديدة لم تكن من قبل يقول «سيد أمير على» إنها جرّت على الدولة أوخم العواقب فقد هجر كبار الموظفين مقار أعمالهم إلى الحاضرة ينعمون بمباهجها وأقاموا وكلاء عنهم يقومون بأعمالهم، فاهتبلوها فرصةً للإثراء وابتزاز أموال الدولة فكثرت الرشوة وعم الاختلاس.

ولا يختلف شأن الولايات فى العصر العباسى عنه فى العصور الأموى إلا أن أقدارها تباينت فمنهم صاحب الحظوة من الخليفة لولائه وثقة الخليفة به أو لمآثره وخدماته للدولة فقد صارت أفريقية فيما وراء صحراء ليبيا وتبعها صقلية ولاية شبه مستقلة ولاها «السفاح» عبد الله بن حبيب وكانت مصر لوال آخر.

ومن قبل أقطع معاوية عمرو بن العاص مصر بخراجها وتلك من طبائع الاستبداد فحيث يرضى الخليفة تفيض الصلات ويكثر العطاء وحيث يكون الولاء للسلطان يعم الإغداق وتعظم المناصب فمن الولاة من كان صاحب حظوة ومنهم من يلى الولاية فلا يؤتمن أن يبقى بها طويلا فلم يكن المنصور ممن يطيل فى خدمة ولاته، فإذا عزلهم حاسبهم فى أموالهم حساباً عسيراً، وإذا وقعت بهم ريبة صادر أموالهم وكان عقابهم صارما.

ولم يعد للولاة ما كان لهم من نفوذ على عهد الأمويين غير أنهم لم يكونوا عربًا خلصاء فقد احتل الموالى أكثر مناصب الدولة وأصبحت لهم مكانة أثيرة على العرب، وإن لم يكن هذا مما قلل من شأن الولاة، ولكن المركزية الشديدة التى سار عليها الخلفاء الأول من بنى العباس هى التى أضعفت من شأن الولاة فلم يعد للوالى غير إمامة الصلاة وإمارة الجند، وجرى بعض الولاة ممن لهم الحظوة أن كانوا من قرابة الخليفة، أو من كبار قواده على الإقامة فى بغداد وإنابة من يقوم مقامهم فى الولاية. فلما ضعف سلطان الدولة على أطرافها

استقل هؤلاء النواب بما كانوا عليه فكانت الدولة الطولونية والأخشيدية فى مصر، والصفارية والطاهرية والسامانية فى المشرق.

ويرى الماوردى أن الإمارة على الولايات كانت على ثلاثة أوجه:

إمارة استكفاء: وهى التى يفوض فيها الخليفة من يختاره للولاية تفويضاً عاماً فى كلّ شئونها «فيشمل نظره فيها - كما يقول - على سبعة أمور: أحدها النظر فى تدبير الجيوش وترتيبهم فى النواحى وتقدير أرزاقهم، إلا أن يكون الخليفة قدرها فيذرها عليهم والثانى النظر فى الأحكام وتقليد القضاة والحكام، والثالث جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمال فيها، وتفريق ما استحق منها ، والرابع حماية الدين والذب عن الحريم ومراعاة الدين من تغيير أو تبديل ، والخامس إقامة الحدود فى حق الله وحقوق الآدميين والسادس الإمامة فى الجمع والجماعات حتى يقوم بها أو يستخلف عليها والسابع تسيير الحجيج من عمله ومن سلكه من غير أهله حتى يتوجهوا معانين عليه ، فإن كان هذا الإقليم ثغرًا متاخمًا للعدو، اقترن بها ثامن، وهو جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم فى المقاتلة وأخذ خمسها لأهل الخمس».

وإمارة استيلاء: وهى أن يستولى الأمير بالقوة على بلاد يقلده الخليفة إمارتها ويفوض إليه تدبيرها وسياستها فيكون الأمير باستيلائه مستبدا بالسياسة والتدبير والخليفة بإذنه منفذا لأحكام الدين ، ويراها « خروج على عرف التقليد المطلق » .

وإمارة خاصة : بمعنى أن يقصر الخليفة عمل الوالى على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذب عن الحريم ، دون التعرض للقضاء والأحكام أو لجباية الخراج والصدقات.

وقد نظر الماوردى فى أحوال عصره فوصف الولايات وقسمها على مارآها، وكان ماجد منها على ما سبق هو «إمارة الاستيلاء» وفيها يعتز الوالى أو الأمير بقوته على الخليفة، ويحمله على الرضوخ له وإجابة مطالبه، فلا يرى الخليفة إلا أن يجيبه إلى ما يريد، فقد امتنع «بجكم» التركى عن ولاية الأهواز مع بقاء عامل الخراج بجانبه ولم يرض إلا أن يكون صاحب الاثنين ورضخ الخليفة لضعفه وخروج الأمر من يده ، وكانت الإمارات منذ بداية القرن الرابع الهجرى جميعا من هذا القبيل وأصبح أربابها سلاطين وملوكا، فقد انحلت السلطة المركزية انحلالاً تامًا وفقد الخلفاء كل نفوذ لهم، ولم يبق للخلافة غير سلطانها الدينى ، إذ نجح الخلفاء العباسيون فى أن يضفوا على خلافتهم هالة من القداسة الإلهية،

فاجتمعت لهم سلطتا الدولة والدين، ووقر سلطانهم الدينى فى نفوس الناس حتى فاق سلطانهم الزمنى، وأصبح صوت الخليفة من صوت الله، يلتمس الأمراء والسلاطين والملوك منه حق التفويض حتى يصبح حكمهم شرعيًّا وتصبح طاعتهم واجبة وإلا وسموا بميسم الكفر والزيغ، وبهذا ضمنت الدولة العباسية بقاءها على مسرح التاريخ تقاوم عوامل الفناء زهاء خمسة قرون أو تزيد، ولم يقض عليها إلا بسقوط بغداد فى يد التتار عام ٦٥٦ هـ. ولولا قدوم هذه القوى الغريبة لبقيت الخلافة العباسية على ضعفها مصدراً للسيادة الشرعية فى الدولة يدين لها الأمراء والسلاطين بالولاء وإن لم يدينوا لها بالسلطة.

ويرى ابن الأثير أن الولاية منصب أثير لا يصلح له إلّا «رجل قد تكاملت فيه خصال أربع: حزم يتقى به عند موارد الأمورحقائق مصدرها، وعلم يحجزه عن التهور والتقرير فى الأشياء إلّا مع إمكان فرصتها، وشجاعة لا تفضها الملمات مع تواتر جوائحها وجود يهون تبذير الأموال عند سؤالها وسرعة مكافأة الإحسان إلى صالح الأعوان، وثقل الوطأة على أهل الزيغ والعدوان، والاستعداد للحوادث إذ لا تؤمن حوادث الزمان».

وهى بعض ما يصلح للحاكم أو للأمير من صفات الحكم فى النظرية السياسية ويذكر أبو العباس القلقشندى من مراسم تقليد الخلفاء العباسيين ولاة الأقاليم فيقول: «وإن كان الذى يوليه الخليفة من ملوك النواحى البعيدة عن حضرة الخليفة كملوك مصر إذ ذاك ونحوهم جهز له التشريف من بغداد صحبة رسول من جهة الخليفة، وهو جبة أطلس أسود بطراز مذهب وطوق من ذهب يجعل فى عنقه، وسواران من ذهب يجعلان فى يديه، وسيف قرابه ملبس بالذهب، وفرس بمركب من ذهب وعلم أسود مكتوب عليه بالبياض اسم الخليفة، ينشر على رأسه، كما كان يبعث إلى السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب ثم أخيه العادل فإذا وصل ذلك إلى السلطان فى تلك الناحية لبس الخلعة والعمامة وتقلد السيف وركب الفرس وسار فى موكبه حتى يصل إلى محل ملكه، وربما جهز مع خلعة السلطان خلع أخرى لولده أو لوزيره أو أحد من أقاربه بحسب ما يقتضيه الحال حينئذ».

ويصف ابن الأثير من حال الدولة العباسية على عهد الراضى ما يصور انحلال الحكم المركزى فيقول: «ولم يبق للخليفة غير بغداد وأعمالها والحكم فى جميعها لابن رائق وليس للخليفة حكم، وأما باقى الأطراف فكانت البصرة فى يد ابن رائق وخوزستان فى يد البريدى، وفارس فى يد عماد الدولة بن بويه، وكرمان فى يد أبى على محمد بن الياس والرى وأصبهان والجبل فى يد ركن الدولة بن بويه ويد وشمكير أخى مرداويج يتنازعان عليها

والموصل وديار بكر ومضر وربيعة فى يد بنى حمدان، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج، والمغرب وأفريقية فى يد أبى القاسم القائم بأمر الله بن المهدى العلوى، وهو الثانى منهم ويلقب بأمير المؤمنين والأندلس فى يد عبد الرحمن بن محمد الملقب بالناصر الأموى، وخراسان وما وراء النهر فى يد أحمد السامانى وطبرستان وجرجان فى يد الديلم والبحرين واليمامة فى يد أبى طاهر القرمطى».

ويقول صاحب الفخرى فى ذلك: «وفى أيام الراضى ضعف أمر الخلافة العباسية فكانت فارس فى يد على بن بويه والرى وأصفهان والجبل فى يد أخيه الحسن بن بويه، والموصل وديار بكر وديار ربيعة ومضر فى أيدى بنى حمدان، ومصر والشام فى يد محمد بن طغج، ثم أيدى الفاطميين والأندلس فى يد عبد الرحمن بن محمد الأموى، وخراسان والبلاد الشرقية فى يد نصر بن أحمد السامانى».

ويقول عن الراضى إنه: «كان شاعراً فصيحاً لبيباً ختم الخلفاء فى أشياء منها: أنه آخر خليفة دوّن له شعر، وآخر خليفة انفرد بتدبير الملك، وآخر خليفة خطب على منبر يوم الجمعة وآخر خليفة جالس الندماء ووصل إليه العلماء، وآخر خليفة كانت مراتبه وجوائزه وخدمه وحجابه تجرى على قواعد الخلفاء المتقدمين».

لم تعد الخلافة إذن غير صورة دينية ولم يعد من الولاة إلّا من هو ملك أو سلطان وما كانوا فى حاجة إلى الخلافة، لولا أنها بما لها من قداسة فى نفوس الناس كانت تضفى على الحاكمين شرعيةالحكم، فإن لم يبق لها شأن فقد بقيت منارةً لوحدة العالم الإسلامى لا يجرؤ وال مهما انتهى إليه من سلطان أن يحكم دون رضى الخليفة فيعلن رضاه وتقام لهذا الرضى المراسم والشهود فيعلم الناس جميعاً أن حكم الله سار بينهم، واجتمع الملوك والسلاطين على هذا فظلوا فى الظاهر ولاةً له يحكمون باسمه وإن لم يكن له من الحكم شيء.

وتؤخذ باسمه الدنيا غلابا   وما من ذاك شيء فى يديه

وهكذا أصبح الولاة سلاطين وملوكا مستقلين أو شبه مستقلين.

الوزارة والوزراء:

ولم يتخذ الخلفاء من الراشدين ولا من الأمويين وزراء يقومون بتنفيذ أوامرهم أو يفوضونهم فى أعمالهم أو فى بعضها، وإن عرفوا الوزارة ومعناها فكان مما عرف أن أبا بكر

وزير النبى، أو هكذا دعاه من عرف من العرب هذا التقليد فى أنظمة الفرس والروم والأحباش، وفى القرآن الكريم على لسان موسى:

(واجعل لى وزيراً من أهلى . هارون أخى . اشدد به أزرى . وأشركه فى أمرى)[1]. وفيما دار من حوار بين المهاجرين والأنصار فى سقيفة بنى ساعدة هذا القول: «منا الأمراء ومنكم الوزراء»، وكان العباسيون أوّل من استوزر الوزراء وسن لهم المراسم وعين لهم المراتب والأعمال ففوضوهم بالأمر أو أناطوا بهم التنفيذ وجعلوهم دونهم فى الولاية والمرتبة فكان الوزير يلى الخليفة فى مناصب الدولة وأعمالها وإن كان تبعاً له يحل عليه الرضا فيعلو أو يناله السخط فيدنو أو يكون مصيره السيف والنطع فما كان أيسر من الغدر به وقتله إذا ما تغير عليه الخليفة لريبة منه أو غضب عليه.

ويقول صاحب الفخرى إن: «الوزارة لم تشهد قواعدها وتتقرر قوانينها إلّا فى دولة بنى العباس، فأما قبل ذلك فلم تكن مقننة القواعد ولا مقررة القوانين بل كان لكلّ واحد من الملوك أتباع وحاشية، فإذا حدث أمر استشار ذوى الحجا والآراء والصائبة فكل منهم يجرى مجرى وزير فلما ملك بنو العباس تقررت قوانين الوزراء وسمى الوزير وزيراً. وكان قبل ذلك يسمى كاتباً أو مشيراً».

ويقول: «إن أول وزير وزر لأول خليفةعباسى حفص بن سليمان أبو سلمة الخلال» وقد فوض إليه السفاح الأمور وسلم إليه الدواوين، ولقب وزير آل محمد وفى النفس أشياء، وكان قد نالته شبهة الولاء للعلوين «وخاف السفاح إن هو قتل وزيره أبا سلمة أن يستشعر أبو مسلم ويتنمر، فتلطف لذلك وكتب إلى أبى مسلم كتاباً يعلمه فيه بما عزم أبو سلمه من نقل الدولة عنهم ويقول له، إننى قد وهبت جرمه لك - وباطن الكتاب يقتضى تصويب الرأى فى قتل أبى سلمه - وأرسل الكتاب مع أخيه المنصور، فلما قرأ أبو مسلم الكتاب فطن لغرض السفاح، فأرسل قوماً من أهل خراسان قتلوا أبا سلمة».

ويصف سيد أمير على مراسم تعيين الوزير فيقول إنها بلغت حدّ الروعة والبهاء «فكان من يستوزره الخليفة يأتى إلى القصر بعد أن يصله الكتاب الرسمى وكان يحمله إليه أميران من أمراء الدولة فإذا وصل باب الخليفة قدمه الحاجب إليه فيؤدّى يمين الطاعة، ويحدثه قليلاً، ثم يقصد حجرةً أخرى يرتدى فيها ملابس التشريفة، ويعود فيقبّل يد الخليفة، وينصرف إلى الديوان ممتطياً صهوة جواد مطهم، وبين يديه الأمراء ورجال الجيش وكبار

---

(١) طه: ٢٩ - ٣٢.

الموظفين، ورجال البلاط وحاشية الخليفة وحجابه، فإذا وصل إلى الديوان استقبل استقبالاً حافلاً وقرئ عليه مرسوم التعيين».

ويقص صاحب الفخرى أن الناصر حين استوزر «مؤيد الدين محمد ابن برز القمى خلع عليه خلع الوزارة، ثم جلس القمى فى منصب الوزارة والناس جميعاً بين يديه، فبرز من حضرة الخليفة مكتوب لطيف فى قدر الخنصر بخط يد الناصر فقرئ على الجمع فكان فيه: بسم الله الرحمن الرحيم. محمد بن برز القمى نائبنا فى البلاد والعباد، فمن أطاعه فقد أطاعنا، ومن أطاعنا فقد أطاع الله ومن أطاع الله أدخله الجنة، ومن عصاه فقد عصانا، ومن عصانا فقد عصى الله، ومن عصى الله أدخله النار».

ويقول: «فنبل القمى بهذا التوقيع فى عيون الناس، وجلّت مكانته وقامت له الهيبة فى الصدور».

وقلّ من نجا من الوزراء من بطش الخليفة وما أكثر من ذهب منهم بين قتيل أو رهين الحبس حتى تدركه المنية وقلّ من خرج منها سليًما ناجياً بنفسه وماله.

وكان من الوزراء من يفوّض بتدبير الأمور. «برأيه وإمضائها على اجتهاده» وله أن يقوم بكل شىء لا يستأذن فيه وإن كان عليه أن يخطره به، إلّا فى ثلاثة أمور لا يتناولها التفويض وهى ولاية العهد، وعزل من ولّاه الخليفة أو قلّده أمراً، أو استعفاء الأمة من الإمامة، فهذا للخليفة دون الوزير، وفيما عدا ذلك فموكول به، ولم يفوّض الخلفاء الأول من العباسيين: السفاح والمنصور والمهدى وزيراً بذلك، فكان وزراؤهم وزراء تنفيذ ليس لهم من الأمر إلّا تنفيذ أوامر الخليفة وإن كان المهدى أكثر اعتماداً على الوزراء من سلفيه، فقد استقر الملك وثبتت دعائم الدولة وآن للخليفة أن يلهو وأن يفرغ بعض الشىء إلى أبهة الملك.

ويذكر الماوردى الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ فيقول: «ويكون الفرق بين هاتين الوزارتين بحسب الفرق بينهما فى النظرين، وذلك من أربعة أوجه:

أحدها: أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر فى المظالم وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والثانى: أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد بتقليد الولاة وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والثالث: أنه يجوز لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب وليس ذلك لوزير التنفيذ.

والرابع : أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف فى أموال بيت المال يقبض ما يستحق له، ويدفع ما يجب فيه وليس ذلك لوزير التنفيذ.

وليس في غير هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة منها ....ولهذه الفروق الأربعة بين النظرين افترقا في أربعة من شروط الوزارتين.

أحدهما: أن الحرية معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ.

والثاني: أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ

والثالث: أن العلم بالأحكام الشرعية معتبر فى وزارة التفويض وغير معتبر فى وزارة التنفيذ.

والرابع :أن المعرفة بأمور الحرب والخراج معتبرة فى وزارة التفويض وغير معتبرة فى وزارة التنفيذ.

فافترقا فى شروط التقليد من أربعة أوجه، كما افترقا فى حقوق النظر من أربعة أوجه، واستويا فيما عداها من حقوق وشروط».

وكان للوزراء ما للخلفاء من أبهة الملك وجاهه ونعمته وثرائه، فمنعوا ومنحوا ومدحهم الشعراء وسارت بذكرهم الركبان، وظلو ينعمون بالأبهة والقوّة حتى عظم نفوذ قوّاد الجند واستبدّوا بالخلفاء فأصبحت لهم السلطة وغدت لهم الإمارة وكان ابن رائق أوّل من قلّده الخليفة لقب «أمير الأمراء» ولم يبق للوزارة ما كان لها من سلطان، ولم يعد للوزير من الوزارة غير مراسمها وأصبح أمرها بيد أمير الأمراء يعين من يشاء ويعزل من يشاء.

ويقول صاحب الفخرى إن الخليفة الراضى لما رأى عجز وزيره سليمان ابن الحسن بن مخلد «أرسل إلى ابن رائق، وهو أكبر الأمراء، فاستماله، وسلم الأمور إليه ورتبه أمير الأمراء، وكلفه تدبير المملكة، فانضم إليه أمراء العسكر وصاروا حزباً واحداً وحضروا بين يدى الخليفة فأجلسهم فوق الوزير، واستبد ابن رائق أمير الأمراء بالأمور وولّى النظار والعمال ورفعت المطالعات إليه وردّ الحكم فى جميع الأمور إلى نظره ولم يبق للوزير سوى الاسم من غير حكم ولا تدبير، ومن تلك الأيام اضطهدت الخلافة العباسية وخرجت الأمور منها، واستولى الأعاجم والأمراء وأرباب السيوف على الدولة وجبوا الأموال وكفّوا يد الخليفة وقرروا له شيئا يسيراً وبلغة قاصرة ووهن من يومئذ أمر الخلافة».

وأصبح منصب أمير الأمراء لمن غلب من قواد الجند وأمراء النواحي فتقلب بينهم فكان لبجكم التركى أحد قواد ابن رائق، وقد شقّ عليه عصا الطاعة، ثم لغيره حتى آل الأمر

لبني حمدان ولم يطل عهدهم ببغداد، فطردهم منها« توزون » التركي وتقلّد إمرة الأمراء ثم كانت لتركي آخر هو « ابن شير زاد » حتى غلب بنوبوية فصار الأمر لهم واستبدوا بالخلفاء وحجروا عليهم فلم يعدلهم غير المخصصات التى حددوها لهم وأجروها عليهم، ولم يتركوا لهم من يقوم بأعمالهم غير كاتب باسم « رئيس الرؤساء وصارت الوزارة من جهتهم والأعمال إليهم » - كما يقول صاحب الفخرى - واستأثروا وحدهم بلقب أمير الأمراء غير ألقاب أخرى أضفاها الخليفة عليهم. ولعله لم يكن له فيها من شيء إلا أن يصدر المراسيم ويقيم المراسم، فقد كانت فى نظر العامة مما يزيد من قدر الأمراء ويعلى من شأنهم. فبينما كانت ألقاب الخليفة مما يدل على الولاية الدينية كالمستنصر بالله والمستعين بالله والمعتمد على الله والمقتصد بالله كانت ألقاب الأمراء الحاكمين مما يدل على السيادة والسلطان كعضد الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة وشرف الدولة وسلطان الدولة وجلال الدولة من ألقاب البويهيين، وركن الدولة وناصر الدولة وسيف الدولة من ألقاب الحمدانيين .

وبضعف السلطة المركزية ضعف سلطان الدولة على أجزائها فقامت الدويلات المستقلة كدولة الأدارسة فى المغرب والأغالبه فى تونس والطولونية والإخشدية والفاطمية والأيوبية فى مصر، والطاهرية ثم الصفارية والسامانية ثم الغزنوية والبويهية والحمدانية فى المشرق حتى غدا الأمر للأتراك السلاجقة، ولم يعد للخليفة مع هذه الدويلات إلّا أن يخلع الخلع وألقاب التشريف ويقيم المراسم بمنحها.

واستمرت الوزارة فى هذه الدويلات كما كانت فى مقر الخلافة ونبه فيها وزراء عظام كالفضل بن العميد وزير ركن الدولة بن بويه وهو من قيل فيه : « بدئت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد »، والصاحب إسماعيل بن عباد وزير مؤيد الدين بن ركن الدولة بن بويه، والخوجة حسن الملقب بنظام الملك وزير ألب أرسلان وملكشاه ويراه سيد أمير على « أقدر وزراء الإسلام طراً بعد يحيى البرمكى » ويقول فيه إنه « ليس أدلّ على عبقريته وقدرته الفذّة من الأعمال العظام التى قام بها فى إدارة شئون الدولة، فساد الأمن كافة نواحي الدولةمن الصين شرقاً إلى البحر المتوسط غرباً ومن كورجيا شمالاً إلى اليمن جنوباً » ويقول : « إنه طاف بأنحاء الدولة اثنتى عشرة مرة متفقداً أحوال الرعية، ولم ينس أن يحسن إلى الفقراء والفلاحين فى تجواله » ومن هؤلاء الوزراء النابهين القاضى الفاضل وزير صلاح الدين الأيوبى .

ومن ألقاب الحكم فى هذا العصر الحافل بالأحداث والمؤامرات والدسائس والحروب والمنافسات وضروب القسوة والحكام العظام والهمل على حدّ سواء، لقب السلطان ولقب الملك، وكان الواثق أوّل من لقب قائده « اشناص » بلقب السلطان تفخيماً له، فلم يكن له

حينذاك دلالة أكثر من هذا فأطلق على الوزراء جوازاً كما كان من ألقاب حاكم بغداد أو حاكم دمشق فلما صار الأمر لبنى بويه كان من ألقابهم يمنحه الخليفة لهم ثم صار لغيرهم ويحتفل الخليفة بتقليد السلطان احتفالاً رائعا، يرتدى فيه الأمير حلّةً مزركشةً من الحرير ويخلع عليه الخليفة سبع خلع ويضع على رأسه تاجاً مرصعاً ويقلده سوارين وسيفين ويعقد له لوائين دلالةً على ماله من سلطة عسكرية وأخرى مدنية ، أحدهما مزدان بالفضة على مثال ما يمنح للأشراف والآخر بالذهب كلواء أولياء العهد، ويتلى مرسوم التولية فى حشد حافل ويلقب بما يشير إلى تأييده للدولة كلقب ناصر الدولة وعضد الدولة وسيف الدولة.. إلخ. ثم يقبّل يد الخليفة فى ختام المراسم، وقد جلس فى قبة التاج على سدته وعلى كتفيه بردة النبى وعلى رأسه العمامة وبين يديه القضيب كما جاء فى وصف ابن خلكان لتولية محمد بن ملكشاه السلطنة بحضور أخيه سنجر.

أما لقب الملك فقد أنشئ بعد ذلك وكان مع لقب السلطان أو بدونه ويقرن كلقب السلطان بما يدل عليه من صفات، وأول من لقب به هو « نور الدين محمود زنكى » فسمى الملك العادل .

وكانت تلك الألقاب والشارات والرسوم تقليداً جديداً لم تعرفة الدولة الإسلامية إلّا فى دور الانحلال الأخير ولعله كان مما دعت الحاجة إليه فالأمراء يشرفون فى نظر العامة بما يخلعه الخليفة عليهم من ألقاب التفخيم والتعظيم والخليفة فى ضعفه توّاق إلى مثل هذه الرسوم التى لم يبق له من مظاهر السيادة غيرها .

التشريع والقضاء :

يقوم التنظيم السياسى للدولة فى إطاره العام على أساس محدّد من العلاقة بين الرعايا وبين القانون الذى يسيرهم ويحكمهم، ففى القانون تتمثل طبيعة الدولة وتتميز عن غيرها من المجتمعات السياسية حيث يحدد الدستور الطريقة المثلى لأوضاع القانون وحدوده. فالقانون هو مجموعة الأوامر والنواهى التى تطبقها الدولة على رعاياها ومهما كانت صورة الدولة ومهما كان مصدر القانون فإنه لا يعدو ذلك أبداً، حتى قيل إن كليهما – القانون والدولة – يتلاحمان تلاحماً شديداً فلا يمكن أن نتصوّر فكرة القانون فى غيبة الدولة أو بعيداً عنها أو نتصور دولة بغير قانون، وإن كنا لا ننكر أن الدولة ليست من خلق القانون ذاته وإنما هى وليدة التطور الحتمى لأحداث تاريخية تنتهى بانتقال السلطة من الشخص المتميز فى الجماعة السياسية إلى الدولة باعتبارها الرباط الأعلى للجماعة السياسية وبتحولها من

صورتها الشخصية التى تعمل لحساب الفرد إلى صورتها النظامية التى تعمل لحساب الحياة العليا للجماعة ولصالحها العام وتلتزم بقانون الدولة.

فإذا قلنا إن الدولة نظام قانونى، فإنما نصف تشابك العلاقات الاجتماعية وقدرة الدولة على تحقيق الاتساق بينها بالقهر والإرغام، وإن كان مصدرهما الرضا إذ «لا تعدّ النظرية القانوينة للدولة نظرية حق - كما يقول لاسكى فى مدخل للسياسة - ما لم تتضمن عنصراً آخر هو ما نسميه تبرير الناس للقانون» وهو أساس الرضا ففى المجتمع الثيوقراطى يستمد القانون مبرراته من قداسة مصدره، والقانون الطبيعى يبرر طاعته بأن مبادئه وليدة الطبيعة الأساسية للموجودات، ويرى توما الأكوينى أن القانون صورة للعقل الإلٰهى، فإذا أطاعه الناس وهو واجب الطاعة فإن طاعتهم له تتسق والإرادة الإلٰهية التى تسير العالم ولا تقبل التغيير، بينما يرى دعاة العقد الاجتماعى أن طاعة الناس للقانون مصدرها الرضا القائم على التعاقد إلاّ أن القانون مهما كان مصدره فإن غايته الحق الذى تقرّه الدولة ووسيلته القهر والإرغام بفرض العقوبات على من يخلّ به ، وإن كان أفضل نسق من الأوامر القانونية هو ما تضمن أقل قدر من الإرغام وذلك حين يحلّ وازع الضمير محل الخوف من العقاب .

ولا يغيب عن بالنا أن القانون لا يمثل ذاته إلا من حيث فاعليته أما فى مضمونه فإنه يتطابق والسلوك الاجتماعى أو يجب أن يطابق السلوك الاجتماعى وأن يحقق مصلحة الجماعة ويصون مصالح الفرد، فالقانون الذى لا يطابق السلوك الاجتماعى ولا يحقق مصلحة الجماعة والفرد على السواء قانون جائر ومصيره الزوال فليس من مصلحة الدولة أن تضع قانوناً لا يطابق المصلحة العامة للمجتمع أو يناقض ضميره الاجتماعى فمهما كان الطاغية الذى يحكم لا بدّ له أن يتملّق عواطف الجماهير فى ناحية بقدر ما يسلبهم حقوقهم فى ناحية أخرى، والطاغية إذ يحكم لا ينشد غير الاستئثار بالسلطة فإذا ضمن بقاء السلطة فى يديه كان عليه أن يخلق نوعاً من التوازن بين السلطة والرضا فلا تعصف السلطة بالرضا ولا يكون الرضا وسيلةً لسلب السلطة .

فالدولة ليست غير مجتمع إنسانى يعيش داخل رقعة محدودة من الأرض وهذا المجتمع الإنسانى يتكون من حكام ومحكومين أو من حكومة وشعب، والحكومة هى مجموعة الأفراد الذين يمارسون تطبيق القانون على أفراد المجتمع أو على شعب داخل حدوده وهم من يمثلون سلطة الدولة وبقدر ما تشبع هذه السلطة مطالب المجتمع بقدر ما تؤكد كيان الدولة وقدرتها على الاستمرار، ويعنى ذلك أن السلطة تقوم فى الأصل على تنظيم الطريقة التى تشبع

بها مطالب المجتمع ممثلةً فى الأوامر القانونية التى تصدرها فالقانون أو التشريع هو التعبير الإيجابى عما يريده المجتمع، وفيه يتجسد الاعتقاد الفكرى والوجدانى للناس على غاية واحدة وهدف مشترك فى تلك الظاهرة التى نسميها السلطة .

وبهذا الإلتقاء الفكرى والوجدانى على عقيدة التوحيد تحولت الجماعة الإسلامية إلى جماعة سياسية تسوس أمورها وترعاها للدفاع عن هذه الغاية المشتركة فكانت الحرب أوّل ما تمرّست به هذه الجماعة الناشئة من شئون السياسة وهى الظاهرة الأولى التى تؤذن بقيام الدولة فإن أوّل ما تظهر به السلطة فى الدولة هو قدرتها على حماية رعاياها وحماية ممتلكاتهم، فما أن استقامت للمسلمين حياتهم الجديدة فى المدينة بعد الهجرة حتى بعث محمد بالمغازى والسرايا ترود طريق قريش إلى تجارتها ولا تلتحم بقتال مع من تواجهه من رجالها ليدل بقدرة المسلمين على مواجهة من يتصدى لهم أو يفتنهم عن دينهم أو يعوق حريتهم فى الدعوة أو يحاول إعناتهم فى مهجرهم كما حاولت قريش من قبل مع من هاجر إلى الحبشة حين حاولت ردّهم إليها.. وقد أباح الإسلام الحرب دفاعاً عن النفس ودفاعاً عن العقيدة كما أنكر حرب الاعتداء (ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين) .

وكانت الحرب أوّل ما تمرست به الجماعة الإسلامية الناشئة من شئون السياسة إذا استثنينا ما كان من تنظيم النبى لشئون هذه الجماعة فى مهجرها ولعلاقاتها بالأنصار من أهل المدينة وباليهود من سكانها وما كان قبل ذلك من بيعة العقبة قبيل الهجرة.

وقد تحولت الجماعة الإسلامية غداة التئامها بالمدينة إلى جماعة سياسية بحكم ما واجهت من ظروف حياتها الجديدة، ولعل ذلك كان من أسباب الخلط بين فكرتى الدين والدولة فى الإسلام، ولم يجمع النبى بينهما ولم يرد فى القرآن ما يشير إلى إقامة الدولة وإن ورد فيه ما يشير إلى الأمة الإسلامية بمعنى الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر)[٣]. وقريباً من هذا المعنى : (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً)[٤].

ولم تكن الجماعة الإسلامية الأولى جماعةً سياسية بالمعنى العلمى لهذه العبارة إلّا أنها قد أخذت تمارس من النظر فى أمورها وإدارتها ما يجعلها شبيهةً بذلك، وكان ذلك مما أوجبته الضرورة فقد انتشر الإسلام بسرعة فاقت انتشار أى دين آخر، ثم كان هذا الانتشار وسط تجمع بشرى متجانس ولا ينتمى لدولة ولا تحكمه طاعة لسلطان، كما كان شأن المسيحية

(٣) آل عمران : ١٠٤. (٤) البقرة : ١٤٣.

حين بشّر بها المسيح فى شعب يخضع لسيطرة الدولة الرومانية وقوانينها المقررة. فلما هاجر محمد بصحبة إلى المدينة فأصبحت للمسلمين ولهم فيها الكلمة العليا منذ لبى دعوة أهلها الكريمة وأصبح سيدهم المطاع ومعلّمهم الروحى تكوّن مجتمع جديد فى حياة جديدة تخالف فى كثير من قواعدها وتقاليدها وآدابها ما كان عليه القوم من قبل، وكان على هذا المجتمع أن يحيا حياة الدين الجديد، كما كان عليه أن يرقب عداوة المشركين وحلفائهم فقد أصبحت المدينة – كما يقول سيد أمير على – : البلد الوحيد المعرض لغارات كافة القبائل العربية المختلفة، فكان الواجب إزاء هذه الظروف يقضى فى أغلب الأحيان باتخاذ تدابير فعالة للمحافظة على جماعة المسلمين والاعتماد على الضغط إذا أخفق الإقناع، فإذا كان نبى النصرانية العظيم قد نصح أتباعة بالموادعة فمن قبيل المحافظة على الذات والدفاع عن النفس، وهى الغريزة نفسها التى حملت المسلمين على امتشاق الحسام محافظةً على الذات ودفاعاً عن النفس ثم كانت الحرب مما يعتز به العرب من تقاليدهم، وهى عندهم عنوان المنعة والعزة فدانوا لها وهذّب الإسلام منها فجعلها للدفاع وليس للاعتداء.

ولابدّ لكل جماعة من تقاليد تحكمها وعلاقات تجمع بينها ومعاملات تربط بين أفرادها، وهذه التقاليد والعلاقات والمعاملات هى التى تحكم التشريع حين تتحول الجماعة الإنسانية إلى جماعة سياسية تسنّ القوانين وتضع التشريع الذى يلائم حياتها وبيئتها فليست القوانين إلّا تعبيراً عن واقع فعلىّ لمطالب الجماعة الإنسانية وأوّل ما تلتزم به لحماية واقع الجماعة فى أخلاقها وفى سلوكها وفيما تعارفت عليه من تقاليد وعادات تتحوّل بالتشريع إلى أوامر قانونية، فليس للمشرع أن يغير مما قبلته الجماعة الإنسانية وتعارفت عليه ورأت فيه ما يحقق مصلحتها العامة، وإنما عليه أن يسنّ القانون الذى يطابقها ويحافظ عليها.

وقد جاء الإسلام بقواعد جديدة للحياة فحدّد السلوك والمعاملات والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية بما يتفق وروحه العظيم لتكون أساساً لحضارة إنسانية تعم العالمين هداها الحق والخير والجمال وتوقير الحياة وإعلاء كرامة الإنسان لا يضلّ فيه العقل ولا يتناقض معها منطق الأشياء . وما من دين من الأديان أو فلسفة من الفلسفات إلّا وتبغى وضع القواعد الأساسية لحياة الإنسان، ثم يأتى دور المشرع ليصوغ من هذه القواعد الأساسية قانون الدولة والحكم.

فالتشريع الإسلامى تشريع للحياة وللحضارة وليس تشريعاً للدولة فلما قامت الدولة كان عليها أن تلتزم بالشريعة التزام المشرع فى أى مجتمع آخر بالقواعد التى تحكم حياة المجتمع ويتسق فيها ضميره الاجتماعى فبالإضافة إلى ما جاء به من قواعد للمعاملات

والعلاقات الاجتماعية جاء بقواعد للأخلاق والسلوك وآداب الفرد وآداب الجماعة فتناولت الشريعة كلّ ما يقيم حياة الإنسان ويحقق خير البشرية ويهيىء المجتمع لحياة صالحة آمنة مطمئنة.

وليس التقيد بالتشريع الإسلامى مما يقيد من حرية الفرد أو حرية الجماعة أو يحجر على الإدارة العامة فيصمها بالجمودويحول بينها وبين التطور مع الزمان والمكان أو يدمغ الدولة بالثيوقراطية أو يخضعها لطائفة تستأثر وحدها بتفسير الشريعة ومراقبة أحكامها، فليس لهذه الطائفة وجود فى الإسلام، وليس بين الإنسان وخالقة وساطة وما من حجاب بين الله والناس، فالناس سواء فى إيمانهم وفى طاعتهم للخالق وفى حرصهم على إدراك ما أمر به الله وما نهى عنه وما جاء فى القرآن الكريم من التشريع - كما يقول هيكل - لا يعدو المبادئ العامة التى تقررها قواعد العدل مصورة فى مثلها الأعلى أما ما جاء فيه من تفصيل لبعض هذه المبادئ العامة فإنما يتناول أموراً بذاتها محصورة العدد، والمبادئ العامة التى قررها القرآن الكريم ضرورية لحياة الجماعة الحرة، فالخروج عليها يفسد هذه الحياة وقد ثبت على التاريخ أن ما يخالف هذه المبادئ قد استحال قيامه فى البلاد التى تلائم بين حرية الفرد ونظام الجماعة والتى تقر لذلك نظام الأسرة والملك والميراث ثم تفرض قدرا من الاشتراكية يقتضيه تضامن الجماعة، وتدعو إليه مبادئ الرحمة الإنسانية التى تعدّ فى الإسلام قاعدةً مقررة لا كمالاً نفسيا وكفى.

ولذلك جاءت الشريعة الإسلامية جامعةً مانعةً أو على قول عبد الله ابن مسعود «من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبر القرآن» فهى شريعة تنتظم العبادات وهى علاقة مباشرة بين الله والناس أو بين العبد وخالقة كما تنتظم مسئولية الضمير وهى مسئولية لا يحكمها القانون بقدر ما يحكمها الوازع الإلٰهى وهو وازع يقوم على المحبة والخير وفضائل النفس كما يقوم على خشية الله فبقدر ما تحكمه خشية الله الذى يعلم خائنه الأعين وما تخفى الصدور تحكمه فضائل النفس المسلمةالمؤمنه بالخير والحق والجلال فى شريعة الإسلام فهى وإن لم تكن ديناً - كما يقول حكيم العرب أكثم ابن صيفى - فهى فى أخلاق الناس أمر حسن وهو الوازع الذى يحكمه فلاسفة الأخلاق بمسئولية الضمير، وليس للقانون الوضعى عليها من سلطان ما لم تسفر عن أثر ظاهر.

كما تنتظم الشريعة الإسلامية من المقررات والأحكام ما يعتبر فروضاً من قبيل العبادات إذ لا تنتظم الحياة الإنسانية بغيرها، وقد حددها القرآن تحديداً واضحاً كمقرراته فى الأسرة وفى المواريث وفروضه فى العقوبات وهى مقررات وفروض نصّية. لا مساغ للاجتهاد فيها

ولا مجال للتفكير إلاّ أن يدرك فيها الحكم بعينه وبنصه فكان بما قاله الأصوليون: «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نص قطعي صريح» ومما قاله الإمام الشافعي: «إذ كان لله في الواقعة حكم بعينه فعلى كل مسلم اتباعه».

وقد ذكر القرآن الكريم العبادات إجمالاً وترك بيانها للنبي صلى الله عليه وسلم أما أحكام الأسرة والميراث فقد ذكرها تفصيلاً فحيث يتواتر العمل ويتكرر يثبت ويستقر وفي العبادات تكرار وتواتر على الأيام يغني عن التفصيل الذي يذكر الإنسان بماله وبما عليه حين يطلبه. أما ما هو من قبيل الأحكام التي لا يحكمها التكرار كأحكام الأسرة فلا بدّ من أن يكون التفصيل فيها مانعاً من أحكام الهوى ومن البدعة ما يخالف روح الإسلام وسموه وجوهر العقيدة وحكمتها فالأسرة هي قوام المجتمع وفي صلاحها صلاحه. وأما العقوبات فقد تناول القرآن بعضها وترك الباقي لتقدير المشرع فقرر أولاً عقوبة القصاص والمساواة فيه في قوله تعالى: (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداءٌ إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذابٌ أليمٌ)[٥]. وفي قوله جل شأنه: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين، والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسنّ بالسنّ والجروح قصاصٌ فمن تصدّق به فهو كفّارة له)[٦]. ثم قرر عقوبات أربع أخرى غير القصاص هي الحدود في عرف الفقه الإسلامي وهي حدّ السرقة وحدّ الزنى وحدّ القذف وحدّ قطع الطريق وهي حدود لجرائم تهدّد البناء الاجتماعي «فالأولى - كما يقول محمد أبو زهرة - تهدّد أمن الناس في أموالهم والثانية تهدّد أمن الأمة في نسلها والثالثة تهدّد أمن الجماعة في الأعراض والرابعة تهدّد أمن الجماعة في الأنفس والمال والأعراض، ولكل جريمة فيها عقوبة رادعة من نفسها فالأولى عقوبتها قطع اليد والثانية والثالثة الجلد والرابعة وهي أخطرها القتل والصلب أو القتل فقط أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف» وذكرها القرآن في قوله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذابٌ عظيمٌ . إلاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أنّ الله غفور رحيم)[٧].

وهي عقوبة شرعت - كما نرى - لحماية المجتمع الإسلامي من غوائل الفتنة والإفساد.

---

(٥) البقرة: ١٨٧.
(٦) المائدة: ٤٥.
(٧) المائدة: ٣٣- ٣٤.

وفيما عدا ما نص عليه القرآن الكريم من هذه الأحكام فمصدره التشريع الذى يضعه ولىّ الأمر أو تسنّه الدولة كما نقول فى المصطلح الحديث. وجهد المشرع فى سنّ القانون أن يلتزم بالمبادئ العامة للإسلام فكان الاجتهاد مصدراً للفقه الإسلامى أو التشريع عند المسلمين .

فليس الفقه الإسلامى - إلاّ فيما نص عليه الكتاب وجاءت به السنّة - إلاّ قانوناً وضعياً التزم فيه الشارع بالنص فيما نص فيه واجتهد فيما لا نص فيه اجتهاداً يقوم على الالتزام بالمبادىء العامة التى اشتمل عليها القرآن وتناولتها السنّة، اجتهاد المشرع فى التزام الفلسفة التى يقوم القانون الوضعي، وما زالت المبادئ العامة التى اشتمل عليها القرآن الكريم وتناولتها السنّة مصدراً غنياً للتشريع الملائم لكل زمان ومكان لا تقف ولا يمكن أن تقف عند الحدود التى وصل إليها المجتهدون السابقون والتى تصمه بالقصور والجمود مهما كان فيها من أصالة وقدرة فما زال باب الاجتهاد مفتوحاً على مصراعيه وما زال الشرع الإسلامى مصدراً خصباً لكل مجتهد يربط بين جوهر العقيدة وآفاق الزمان والمكان وما زال الطريق إلى الاستنباط والتقنين ممهداً فى مبادئه .

ويقوم الاجتهاد على استقراء الحكم الشرعى من أدلته التفصيلية بالوسائل التى هدى الشرع إليها للاستنباط بها فيما لا نصّ فيه وهى الإجماع والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وشرع من قبلنا ومذهب الصحابى مما فصّله الفقهاء وإن اتفقوا على الإجماع والقياس واختلفوا فى غيرها.

وقد بدأ الاجتهاد بوفاة محمد عليه الصلاة والسلام فقدكان المسلمون يرجعون إليه فيما أعجم عليهم، وكان ما بين السماءوالأرض متصلاً وينزل الوحى فيما يكون وفيما لا يكون فلما بعد ما بين السماء والأرض وانتقل محمد إلى الرفيق الأعلى، لم يعد للمسلمين إلاّ أن يجتهدوا رأيهم فيما لم يأت به القرآن أو السنّة، وأقر محمد الاجتهاد فى حياته، فحين بعث عليه الصلاة والسلام بمعاذ بن جبل إلى اليمن سأله فقال: « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله. قال: فإن لم يكن فى كتاب الله ؟ قال: فبسنّة رسوله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال: أجتهد رأيى لا آلوا. قال معاذ: فضرب بيده فى صدرى وقال: الحمد لله الذى وفق لها رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله ».

وفى كتاب عمر بن الخطاب إلى شريح قاضى الكوفة يقول: « إذا أتاك أمر فاقض فيه بمافى كتاب الله فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله، ولم يسنّ فيه رسول الله، فاقض بما أجمع عليه الناس، فإن أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسنّه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتكلم فيه

أحد، فإن شئت أن تجتهد رأيك فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، وما أرى التأخير إلاّ خيراً لك».

ويختلف المجتهدون فى الرأى ولكنهم لا يخرجون عن روح الإسلام وجوهر العقيدة ولا يرون إلاّ ما فيه صالح الإسلام والمسلمين، فحين اشتدّ الجدل بين المسلمين على قتال من منعوا الزكاة على عهد أبى بكر، ذهبت كثرتهم ومعهم عمر بن الخطاب على غير ما رأت قلتهم وفيها أبو بكر، حتى قال أبو بكر: «والله لو منعونى عقالاً كانوا يؤدّونه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعه». وقال عمر: «كيف نقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله وأن محمداً رسول الله فمن قالها فقد عصم منى ماله ودمه إلاّ بحقها وحسابهم على الله». ويقول أبو بكر: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حقّ المال، وقد قال: إلاّ بحقها». ويقول الرواة إن عمر قال من بعد: «فوالله ما هو إلاّ أن رأيت الله شرح صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق».

ومن قبيل ذلك ما كان خلاف فى الرأى بين الصحابةعلى ميراث الجد، وعلى نصيب المؤلفة قلوبهم من الصدقات فقد رأى عمر أن نصيب المؤلفة قلوبهم كان على عهد الرسول والإسلام يومئذ فى حاجة إلى النصراء، فلما أعز الله الإسلام والمسلمين سقط هذا الحق، وما كان أيضاً على قسمة أرض الفتوح بين الفاتحين من الجند فقد رأى عمر أن يبقى الأرض بين أهلها ويضع عليها الخراج ينفق منه على المسلمين ورأى آخرون من الصحابة غير ذلك وكان أبو بكر يقسم الفيء بين المسلمين ويسوى بينهم فى العطاء لا فرق بين السابقين واللاحقين ومن قاتل محمداً ومن قاتل معه فلما استخلف عمر فرق بينهم فى العطاء وجعلهم طوائف، كل بحسب مكانته وسبقه فى الإسلام ثم رأى قبل وفاته أن ما فعله أبو بكر كان خيراً فعزم أن يرجع إليه إلاّ أن المنية عاجلته قبل أن يقدم.

وما كان هذا الخلاف إلاّ دليلاً على مرونة الشريعة وقدرتها على التكيّف وما فيها من خصوبة وثراء يعينانها على التجديد ومواءمة التطور فى كل زمان ومكان.

وظلّ الشرع الإسلامى مصدر التقنين فى الدولة الإسلامية بعيداً عن سلطان الخليفة أوسلطة الدولة فما كان الخليفة إلاّ حارساً للعقيدة وما كانت الدولة إلاّ سياجاً للدين، وعلى قدر ما كان للخليفة من سلطان مطلق فى الدولة لم يكن له هذا السلطان على الدين فأمره مطاع ما التزم الشرع فإذا افتات عليه كان هنالك من يردّه أو يقف دونه من الفقهاء ومن الناس. وظلّ حق الفقهاء فى الاعتراض على الخليفة فى أمور الدين إلى عهد متأخر وهو

حتى قام على العرف أكثر مما قام على القانون فقد كان الخليفة – حتى بعد أن خفت حدّة التمسك بالدين – حريصاً على التزام الشرع وتنفيذ أحكامه وكان الخلفاء إذا تجاوزوا حدود سلطتهم – وهى سلطة مطلقة – يجدون من حكم جماعة الفقهاء ما يخفف من غلوائهم، وكان هؤلاء – كما يقول سيد أمير على – : «بمثابة هيئة دستورية تحدّ من سلطان الحاكم فى جميع الدول الإسلامية».

والشريعة الإسلامية بما أكدته من قواعد العدل والإنصاف، وبما اتسمت به من البساطة والدقة لا تحمل الإنسان على أمر لا يطيقه أو يتعذر عليه تنفيذه أو إدراكه، لذلك بقيت الشريعة مستقلةً عن سلطان الدولة وظلّت سلطة القضاء بعيدةً عن هيمنتها ولم يكن الخلفاء الأوائل ينتحلون لأنفسهم سلطة العفو عن المجرمين الذين يدينهم القضاء وكثيراً ما تحرج الفقهاء من ولاية القضاء خوف الزلل وخشية الله فأبى «كعب بن يسار» أن يتولى قضاء مصر على عهد عمر بن الخطاب، وكان ممن قضى فى الجاهلية وقال: «قضيت فى الجاهلية ولا أعود إليه فى الإسلام»، وامتنع عن ولايته الإمام أبو حنيفة النعمان حين أراده أبو جعفر المنصور لذلك وقال له: «اتق الله ولا ترع فى أمانتك إلاّ من يخاف الله، والله ما أنا مأمون الرضا فكيف أكون مأمون الغضب ولو اتجه الحكم عليك ثم هددتنى أن تغرقنى فى الفرات، أوتلى الحكم لاخترت أن أغرق ولك حاشية يحتاجون إلى من يكرمهم لك ولا أصلح لذلك».

وينوه ستانلى لين بول بمكانة القاضى ونفوذه فى مصر الإسلامية فيقول: «إن القاضى لم يكن لنفوذه وأهمية منصبه مما يجرى عليه ما يجرى على غيره من العمال فكان فى الغالب يلى منصبه مع عدّة من الولاة ولم يكن أسرع منه إلى الاستعفاء من عمله إذ رأى ما يؤثر فى أحكامه وبلغ من محبّة الناس لهم أن الولاة ما كانوا يقدمون على عزلهم مخافة سخط الناس وغضبهم».

ويقص السيوطى من خبر الخليفة المعتضد أنه وجه إلى أبى حازم الكوفى وكان على قضاء الأردن وفلسطين كتاباً يقول فيه: «إن لى على فلان مالاً وقد بلغنى أن غرماءه، أثبتوا عندك وقد قسطت لهم من ماله فاجعلنا كأحدهم». فقال أبو حازم: قل له: «أمير المؤمنين أطال الله بقاءه ذاكر لما قال لى وقت قلدنى أنه قد أخرج الأمر من عنقه وجعله من عنقى ولا يجوز لى أن أحكم فى مال رجل لمدعى إلاّ ببينة». فرجع إليه فأخبره فقال: قل له: «فلان وفلان يشهدان» – يعنى رجلين جليلين – فقال: «يشهدان عندى وأسأل عنهما فإن

زكيا قبلت شهاداتها وإلاّ أمضيت ما قد ثبت عندى». فامتنع أولئك من الشهادة فزعاً، ولم يدفع إلى المعتضد شيئاً.

وكان القضاة على عهد الأمويين يحكمون باجتهادهم، وكانوا مستقلين بأحكامهم وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج، ولا صلة لهم بالسياسة أو اتجاهات الخلفاء، ولم يكن استقلال القاضي ليحميه من المسئولية إذا شطّ أو نبا فى أحكامه، فحين علم هشام بن عبد الملك أن قاضيه فى مصر «يحيى بن ميمون الحضرمى» لم ينصف يتيماً احتكم إليه بعد بلوغه، كتب إلى عامله على مصر يقول: «اصرف يحيى عما يتولاّه من القضاء مذموماً مدحوراً، وتخير لقضاء جندك رجلاً عفيفاً ورعاً تقيًّا سليماً من العيب لا تأخذه فى الله لومة لائم».

فلما كانت الدولة العباسية جعل الخلفاء يتدخلون فى أعمال القضاة، فمنهم من استسلم ومنهم من أحجم كما كان من القاضى أبى حازم مع المعتضد. ومن أجلاء الفقهاء كأبى حنيفة وأبى بكر الرازى من رفض القضاء خشية التدخل فى أحكامه.

وأخذ القضاة على هذا العهد فى أحكامهم بمذهب من المذاهب الأربعة التى سادت، فاختلفوا باختلاف هذه المذاهب ففى العراق كان مذهب أبى حنيفة، وفى الشام والمغرب والأندلس ساد مذهب مالك وفى مصر مذهب الشافعى، وأصبحت هذه المذاهب الأربعة إلى وقتنا هذا مصدر التشريع الإسلامى ومردّ الأحكام فى الأحوال الشخصية للمسلمين.

ومما يتصل بنظام القضاء فى الدولة الإسلامية نظام الحسبة ونظام ديوان المظالم فالحسبة كما يصفها ابن خلدون: «وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين يعين لذلك من يراه أهلاً له فيتعين فرضه عليه ويتخذ الأعوان على ذلك ويبحث عن المنكرات ويعزرّ ويؤدّب على قدرها ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة مثل المنع من المضايقة فى الطرقات ومنع الحمالين وأهل السفن من الإكثار فى الحمل، والحكم على أهل المبانى المتداعية للسقوط بهدمها وإزالة ما يتوقع من ضررها على السابلة والضرب على أيدى المعلمين فى المكاتب وغيرها فى الإبلاغ فى ضربهم للصبيان المتعلمين ولا يتوقف حكمه على تنازع أو استعداء بل له النظر والحكم فيما يصل إلى عمله من ذلك ويرفع إليه. وليس له إمضاء الحكم فى الدعاوى مطلقاً بل فيما يتعلق بالقسمة والتدليس فى المعايش وغيرها وفى المكاييل والموازين وله أيضاً حمل المواطنين على الإنصاف وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بينه ولا إنفاذ حكم. وكأنها أحكام ينزّه القاضى

عنها لعمومها وسهولة أغراضها فتدفع إلى صاحب هذه الوظيفة ليقوم بها فوضعها على ذلك أن تكون خادمةً لمنصب القضاء» .

ويقول الماوردى: إن عمل المحتسب لم يكن قاصراً على زجر المعلمين إذا ضربوا الصبيان ضرباً مبرحاً بل كان له أن يزجر العالم إذا خالف ما أجمع عليه الفقهاء فى تفسير القرآن أوانفراد برواية حديث ينطوى على الابتداع بقصد إفساد العقول فإن لم يكف عن ذلك فله أن ينكر علية ويحول دون ما حدث إذا أجمع علماء هذا العصر على إنكاره وابتداعه.

وكان عمر بن الخطاب أوّل من وضع نظام الحسبة بما كان يقوم به بنفسه من تفقد أحوال الرعية ورعاية الآداب الإسلامية والنظام العام إلاّ أن الوظيفة باسمها لم تعرف إلاّ فى أيام المهدى الخليفة العباسى.

أما ديوان المظالم فوظيفته النظر فى كل حكم يعجز عنه القاضى فينظر فيه من هو أقوى منه يداً ويعرفها ابن خلدون فيقول: «إنها وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء وتحتاج إلى علوّ يد وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدى وكأنه يمضى ما عجز القضاة أوغيرهم عن إمضائه ويكون نظره فى البينات والتقرير واعتماد الإمارت والقرائن وتأخير الحكم إلى استجلاء الحق وحمل الخصمين على الصلح واستحلاف الشهود وذلك أوسع من نظر القاضى. وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى أيام المهتدى من بنى العباس وربما كانوا يجعلونها لقضائهم كما فعل عمر رضى الله عنه مع قاضيه أبى إدريس الخولانى وكما فعله المأمون ليحيى بن أكثم والمعتصم لأحمد بن أبى داود» .

ومن الوزراء من كان ينظر المظالم، ويذكر السيوطى أن السيدة أم الخليفة المقتدر العباسي استطاعت بما لها من نفوذ أن تعيّن قهرمانتها ثومال صاحبةً للمظالم فكانت تجلس للناس فى مكان شيّد لها فى الرصافة «وتنظر فى رقاع الناس كلّ جمعة وتحضر القضاة والأعيان وتبرز التواقيع وعليها خطها».

ويفرق الماوردي بين عمل القاضي وعمل صاحب المظالم فيرى أن لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوّة اليد ما ليس للقضاة، يكفّ الخصوم عن التجاحد ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب، ويستعمل من الإرهاب ومعرفة الإمارات والشواهد ما يصل به إلى معرفة المحق من المبطل فيردّ الخصوم إذا أعضلوا إلى وساطة الأمناء ليفصلوا التنازع بينهم صلحاً عن تراض، وليس للقاضي ذلك إلا عند رضا الخصمين بالرد، وله إحلاف الشهود عند ارتيابه فيهم والاستكثار من عددهم ليزول عنه الشك وله أن يبتدئ باستدعاء الشهود وسؤالهم عما عندهم أما القاضي فيكلف المدعي أن يأتى بالبينة ولا يسمع البيّنة إلا بعد سؤاله.

ومما ينظر فيه صاحب المظالم شكوى الناس من تحيّف الولاة وشطط عمال الخراج وخلل كتاب الدواوين فى إثبات أموال المسلمين نقصاً أو زيادةً كما ينظر فى ظلامات المرتزقة من نقص أرزاقهم أو التباطؤ فى دفعها لهم ويشرف على شئون الحج والجهاد والجُمَع والأعياد ويستعين فى مجالسه للقضاء بجماعة يقال لهم « الحماة والأعوان » ، يتصدون لمن يلجأ إلى العنف أو يفرّ من وجه القضاء ، وبكتاب يدوّنون أقوال المتخاصمين ويثبتون ما يدور فى الجلسة ، وبشهود يشهدون بما يعرفونه عن المتقاضين وبأن الأحكام لا تنافى الحق والعدل ، ويحضر مجالسه للقضاء من الحكام من يحيطون بما يصدر من الأحكام لتنفيذها ، ومن الفقهاء من يرجع إليهم فيما أشكل عليه من قواعد الشرع .

ومن مناصب القضاء فى الدولة العباسية وظيفة « قاضى القضاة » وكان يسمى أيضاً أقضى القضاة وقد أنشئت فى عهد الرشيد وأسندها إلى القاضى أبى يوسف صاحب كتاب الخراج فكان أوّل من تولاّها ومقرّه حاضرة الدولة وهو الذى يولّى قضاة الأقاليم واستمر ذلك من بعد واحتذته الدول الإسلامية الأخرى فى الأندلس وفى إفريقية .

وكان للقضاء جلاله فى الدولة الإسلامية وظلّ سياجاً للعدالة وحرماً للشريعة حتى بعد أن غاضت روح الإسلام ولم يعد من الدين غير صورته .

الحرب والعلاقات الدولية في الإسلام

الحرب والسلام - الإسلام والحرب - الإسلام وقانون الحرب - دار الحرب ودار السلام - العهود والمواثيق

الحرب والسلام

الحرب أقدم ظاهرة فى الوجود الإنسانى وهى الصورة الجماعية للقتال الفردى بين الإنسان والإنسان أو بين أفراد المخلوقات الأخرى من الحيوان والطير فى المعركة الخالدة لتنازع البقاء، ولكنها لا تأخذ صورتها الجماعية إلّا بين الإنسان وعند بعض المخلوقات العليا التى تعيش فى جماعات كالقرود؛ ولذلك فإن الحرب ظاهرة اجتماعية ترتبط بإقبال الإنسان على حياة الجماعة، وتنشأ بنشأة الجماعات الإنسانية فى صورتها الأولى، والقتال فى صورته الفردية قديم قدم الوجود الإنسانى، وحين نتكلم عن غريزة المقاتلة نتكلم عنها فى الإنسان الفرد، فالحرب وهى الصورة الجماعية للقتال الفردى ليست إلّا تأليفاً لغريزة المقاتلة فى الفرد لتأخذ صورةً جماعيةً يستعين فيها الفرد بمن يلوذ به لمواجهة فرد آخر ومن يلوذ به أيضاً، وهى فى هذا تأخذ اتجاهاً عقليًّا غير الاتجاه الغريزى الذى يحكم جماعات القردة فى مواجهتها لعدوٍّ طارئ لا يستطيع الواحد منها أن يواجهه بنفسه فتدفعها الغريزة إلى التجمع لحماية نفسها من الضوارى والكواسر التى تفوقها قوةً وبأساً.

وقد عرف الإنسان القتل فى أول مراحل وجوده الإنسانى كما تصوّره الكتب السماوية التى تقصّ من نبأ ابنى آدم هابيل وقابيل إذ قتل قابيل هابيل نقمةً منه لفوزه بزواج توأمه الجميلة دونه فيما يرى بعض المفسرين للآية الكريمة فى قوله تعالى:

(واتلُ عليهم نبأ ابنى آدم بالحقِّ إذ قرّبا قرباناً فتقبِّل من أحدهما ولم يتقبَّل من الآخر قال لأقتلنَّك قال إنما يتقبَّل الله من المتَّقين . لئن بسطت إلىّ يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى إليك لأقتلك إنى أخاف الله رب العالمين . إنّى أريد أن تبوء بإثمى وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين . فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين[1]) .

ومهما يكن من اختلاف المفسرين حول ابنى آدم إذ يراهما البعض أنهما ليسا بابنى آدم من صلبه وإنما هما رجلان من بنى إسرائيل وكلنا أولاد آدم، فإنها دلالة على أن طبيعة القتل والقتال من طبائع النفس البشرية الأولى وإن دافعها على الدوام هو الأثرة والتنافس وهى الطبيعة التى تدفع إلى الحرب حتى وقتنا هذا وإن ردّها برتراند رسل «إلى أسباب فى النفس الإنسانية تفوق الأغراض المادية التى يسعى إليها المحاربون» فإنها – كما يقول –

(١) المائدة : ٢٧– ٣٠.

«لا تثور بسبب ما يصبو إليه مثيروها من مطامع، بقدر ما تثيرها نزعتنا إلى الحرب نفسها، ففى أغلب الأحيان يطمع الإنسان فى شىء لا طمعاً فى الشىء ذاته، ولكن بسبب ما فى طبيعته من الميل إلى الأعمال التى تؤدّى إلى ذلك المطمع ... إذ أن الحرب نفسها تشبع شهوةً من الشهوات المركبة فى طبيعتنا، فلو أن الناس يصدرون فى أعمالهم حقًا عن رغبة فى السعى إلى ما يجلب الخير، لكانت الدلائل المنطقية الخالصة كفيلةً بوضع حدٍّ للحروب منذ زمن بعيد فنحن أعجز ما نكون عن كبت شهوتنا للحرب لأنها تصدر عن نزعة أكثر مما تصدر عن التقدير الصحيح للمنافع التى نطمع فيها من وراء الحرب».

وقد نرى أن الحرب وإن كانت ظاهرةً اجتماعيةً سابقةً على نزعة التجمع الإنسانى وما يعقبه من تماسك اجتماعى فإن نزعة الإنسان الغريزية للقتال - وإن كنا نراها جماع ما ركّب فى طبيعته من الخوف والطمع إذ يدفعه الخوف إلى حماية نفسه بقتل من يخشاه كما يدفعه الطمع إلى قتل من يعوقه عن تحقيق مطمعه - هى التى حملته على التجمع ومن ثم إلى التماسك الاجتماعى، فالتجمع فضلاً عما يضفيه عليه من شعور بالأمن والحماية فيؤّمنه من خوف ويشعره بالقوّة فإنه بشعوره بالقوة على غيره ينزع إلى العدوان. فإذا غلب عدوّة أحس بالزهو ولذّ له الانتصار. وعلى مرّ الأحقاب تكونت نزعته للحرب مشوبةً بالزهو ولذّة الانتصار ثم أخذ العقل فى خلق التبريرات المنطقية التى تجعلها حقيقةً مقبولةً تحفز المحارب على قتل غيره وقتل غيره له، وهى تبريرات تختلف من عصر إلى عصر وفقاً لطبيعة العصر ومنطقه، وإن ظلّ يحكمها الخوف والطمع، الخوف من الإبادة والرق والطمع فى الإبادة والاسترقاق. ففى المجتمعات البدائية الأولى حين نزع الإنسان إلى التجمع كان يبتغى حماية نفسه والدفاع عن أسرته، فالأسرة وهى أقدم خلية للتجمع الإنسانى كانت تجمعاً طبيعيًّا بسبب طول فترة الطفولة الإنسانية فالأم مشغولة بتربية الأطفال ولعلها هى التى حملت الأب على الالتصاق بالأسرة فمقابل أن تسلم له نفسها كان عليه أن يقوم بأودها، فإذا عرفنا أن الأم تستطيع أن تنجب طفلاً كل ثمانية عشر شهراً فقد كان عليها أن تنصرف تماماً إلى تربية الأطفال وأن ينصرف الأب إلى الصيد وجلب الطعام وهو ما يمكن أن ندعوه بتقسيم العمل وهو التقسيم الذى نراه فى فصائل الطير وفى بعض أنواع الحيوان كما نراه فى الإنسان وهو تقسيم تحتمه غريزة البقاء والاستمرار.

وبنمو الأسرة تكونت الجماعة الإنسانية الأولى وطالما كان التزاوج قاصراً عليها فإن نموها كان منبعثاً من الداخل، وحملها الخوف وتأمين مصادر الطعام على التماسك فيما بينها، ولعلها فى هذا المجتمع البدائى الأوّل لم تكن تحفل بغير الكواسر والغارات التى تشنها

الضوارى عليها بين حين وآخر، ولعل الكواسر من الحيوان الذى يخشاه الإنسان على حياته، كانت هى الأخرى لا تخشى غير الإنسان لما يتمتع به من ذكاء يستطيع أن يستخدمه فى صدّها والقضاء عليها بل وفى مطاردتها للانتفاع بجلودها ولحومها وعظامها ولعل أوّل مظاهر هذا الذكاء أنه استطاع أن يقدر قوّة الجماعة على قوّة الفرد فى هذا الاحتكاك القائم بينه وبين الضوارى وغالباً ما كان هذا الاحتكاك ينتهى بتفوق الإنسان فخشيه الحيوان وخافه وفرّ من طريقه ما لم يعترضه الإنسان فيلجأ إلى الدفاع عن نفسه أو يلجئه الجوع إلى الغارة على التجمعات البشرية.

وطالما كانت الجماعة الإنسانية تجد كفايتها من الطعام فى الرقعة التى تقوم عليها طالما استتب السلام بينها وبين الجماعات الأخرى، فإذا تكاثرت ونمت ولم تعد تلك الرقعة تكفيها حاجتها من الطعام كان ذلك مدعاةً لوقوع الصدام بينها وبين الجماعات المجاورة، ومنذ ذلك الحين أخذ القتال صورته الجماعية فيما نعرفه بالحرب وأدى ذلك إلى التماسك الاجتماعى فيما بينها كما أدى فى الوقت نفسه إلى الحرب، فالحرب والتماسك الاجتماعى ظاهرتان متلازمتان منذ بدأ الوجود الإنسانى تجمعاته البشرية. «فلم يكن أباؤنا الأول – كما يقول برتراند رسل – مدفوعين بتفكير واع وسياسة مرسومة وإنما كانوا فيما يصدرون عنه من أعمال مدفوعين بغريزة آليّة تتجلّى فى مظهرين: شعور الألفة الذى يربط بينهم وبين جماعاتهم، وشعور العداء تجاه الجماعات الأخرى» ولما كانت الجماعة مازالت جماعة أسريّةً وإن كثر عددها فقد كان من اليسير أن تنمو بينها روابط الألفة والمودّة، وتدفعها المصلحة المشتركة – وهى مصلحة تتبدّى حينذاك فى غريزة المحافظة على الذات – إلى التماسك الاجتماعى ومن ثم إلى شعور بالتوجس والحذر تجاه الجماعات الأخرى هو الذى يحملها على معاداتها.

وما من شك فى أن التطور الاجتماعى من الأسرة إلى العشيرة فالقبيلة ثم إلى الأمة أخيراً إنما هو وليد نزعة فطرية ونزعة عقلية، نزعة فطرية يحدوها شعور غامض بالرغبة فى التجمع والتماسك الاجتماعى ابتغاء الأمن وهو شعور أقوى ما يدعمه الخوف، ونزعة عقلية يحدوها التفكير فى مصلحة الجماعة وتدبير ما يحقق أمنها وحمايتها.

وتطورت تبعاً لذلك نزعة الحرب فبعد أن كانت حرب إبادة تعمل فيها الجماعة على إبادة الجماعة المعادية لها للاستيلاء على مواردها من الطعام رأت الجماعة الغالبة أن استرقاق الجماعة المغلوبة أنفع لها من إبادتها إذ تستغل قدرتها على العمل فى أرضها المغتصبة للانتفاع بمواردها من ناحية وتجنب الجهد الذى كان عليها أن تبذله فى استغلالها من ناحية

أخرى، وأصبحت الحرب بعد ذلك حرب غزو واستعمار، يطبعها الخوف وهو طابعها القديم كما يطبعها الطمع أيضاً، وظلّ الخوف شعوريًّا أو لا شعوريًّا هو الذى يحمل الجماعة مهما كان حجمها إلى التماسك الاجتماعى فى العشيرة والقبيلة كما هو فى الأمة حتى وقتنا هذا مهما كانت طبيعة الولاء للسلطة القائمة سواء كان ولاء حقيقيًّا أم ولاءً زائفاً كولاء الرقيق لسادتهم.

ومازالت غريزة الخوف والطمع تحكم طبائع الشعوب كما كانت تحكمها فى الجماعات البدائية الأولى فتحملها على التماسك الاجتماعى والولاء للأمة كما تحملها على الحرب والعدوان، حتى لنستطيع أن نقسم البشر إلى قسمين: أعداء وأصدقاء - ولا نختلف فى هذا عما يراه برتراند رسل - *فى تصنيف أفراد الإنسان قاطبةً إلى أصدقاء وأعداء. «أصدقاء* تجمعهم رابطة أخلاقية هى التعاون، وأعداء يفرق بينهم التنافس - فالصراع أزلىّ دائم بينهم وإن انقلب الأعداء - على المستوى الفردى - أصدقاء أمام تهديد خارجى يعصف بهم جميعاً»، وتلك حقيقة لا شك فيها، ولكنها حقيقة - كما نرى - لا تندرج على الجماعات بنفس التأثير الذى تندرج به على الأفراد، فالخير والشرّ حقيقتان أزليتان، إلا أن طبائع الجماعات كثيراً ما تختلف اختلافاً بينا عن طبائع الأفراد. فالغرائز التى تحكم الأفراد كثيرا ما تتوارى أمام غرائز الجماعة. والقتال غريزة فردية والحرب ظاهرة جماعية تقوّيها غريزة المقاتلة فى الفرد، ولكنها لا تعلو إلى قوّة الغريزة الفردية، فإذا كان دافعها الخوف وهو شعور غريزى فإن الخوف يدفع إلى التماسك الاجتماعى وهو شعور تحكمه الغريزة كما يحكمه العقل.

وحين ينمو التماسك الاجتماعى فيتحوّل ولاءً للجماعة فإنه يدين بولائه للمنفعة التى تعود عليه منه وهى مدلول مادى يعنى عائداً حقيقيا. والخوف فى الجماعات الأولى كما فى الجماعات الأخيرة وإن كان مصدره الغريزة إلا أن أسبابه وحوافزه الاجتماعية مادية صرفة. فليس خوفاً من المجهول وإنما هو خوف من شىء يعرفه ويحذره ويخشى خطره على مصالحه ومنافعه.

وليس العداء بين الشعوب كالعداء بين الأفراد، فكثيراً ما يقوم العداء بين الأفراد على الكراهية المجردة، كراهية لا تحكمها المنفعة وقد تحكمها عوامل نفسية أخرى كالغير أو الحسد، ولكنها بين الشعوب عداوة يحكمها التنافس المادى الصرف فقد يتقابل الأفرا من شعبين معاديين على صفاء ومودّة، ولكنها لا تتم بين الشعوب إلا إذا حلّت المصلحة محل التنافس. وحين ينتفى التنافس يقوم من التعاون بين الشعوب ما لا يمحو العداء بين

الإنسان والإنسان وسيبقى الناس أعداء أو أصدقاء فى ظلّ الوحدة العالمية التى يراها برتراند رسل عسيرة التحقيق ما دام البشر أعداء وأصدقاء. « إذ لو كانت هناك دولة عالمية واحدة وطيدة الأركان - كما يقول - فليس من عدو خارجى تخشاه ، وهى على هذا فى مأمن من الخوف . وما دام الخوف هو الحافز على وجود التماسك بين البشر ، فسيبقى الخطر من انهيارها ماثلاً ».

ولكن الخوف - كما نرى - وإن كان حافزاً غريزيًا فإن ما ينجم عنه ليس من قبيل الغرائز وإنما هو ردّ فعل لها فبقدر ما يحفزنا الخوف على القتل بقدر ما يواجه النزوع إلى القتل ردّ فعل آخر ، هو رد الفعل الناجم عن غريزة حب البقاء أو المحافظة على الحياة ؛ إذ أننا لا نخاف إلا ما يهدّد حياتنا ، فإذا انتفى التهديد انتفى معه الخوف ، فقد ينزع الإنسان إلى قتل عدوه أو يتمناه إلا أن يقينه من العقاب الذى توقعه به الجماعة ، وهو عقاب يتكافأ مع الجريمة يحول بينه وبين الإقدام عليها . وحين كان المجتمع الأمريكى فى طوره الأوّل وخلال فترة الزحف نحو الغرب كانت الجماعة هى التى تضع عقوبة الإعدام على القاتل لغياب السلطة أو لبعدها عن مركز الجريمة .

وبقدر ما يتكافأ العقاب والجريمة فى الحدّ من ارتكاب جريمة القتل أو الإقدام عليها تتكافأ أيضاً عواطف الكراهية والمحبة ، والعداوة والصداقة ، فتوهن من بعضها البعض ليحل العقل محل العاطفة والمنفعة محل النزوة .

وقد اقترنت الحروب القديمة بهالات من المجد والبطولة أضفاها المؤرخون على المحاربين والفرسان فغدت ميداناً عزيزاً للفخر والمباهاة ، ولكن الحرب فى صورتها القديمة وإن لم تتجرد من الوحشية والإبادة التى يوقعها الغالبون بالمغلوبين ، غير الحرب الحديثة وهى حرب إبادة منذ بدايتها ، فحيث يتجالد الفرسان ويتبارز الأقران وتتنازع السيوف والحراب قديما يتميز الفارس فى ميدان القتال كما يتميز المصارع فى حلبة المصارعة ، وحيث ينز الرصاص وتهدر المدافع وتتساقط القنابل فى الحرب الحديثة فتحصد من تلقاه ولا يفرّ منها نابه أو مغمور يتساوى فيها الشجاع والجبان ولا يتميز فيها مقاتل على آخر ، نجدها قد فقدت طابع البطولة القديم ولم تعد صورةً جذّابةً للناس أو مثيرةً للفخر والمباهاة ، هذا فضلاً عن أن فكرة الحرب فى العالم الحديث قد غدت فكرةً ممجوجةً ، لا يقبلها منطق العصر ، لا لأنها ظاهرة غير أخلاقية فحسب ، ولكن الإدراك الواعى للخسارة التى تقع بالطرفين على السواء قد جعل العائد منها على المنتصر لا يتكافأ مع خسارته فيها ، فبينما كانت الخسارة فى الحروب القديمة تلم بالمقاتلين فى الميدان ولا تنال المدنيين فى الداخل فإن الحرب الحديثة تعصف بالمدنيين العزل كما تعصف بالمقاتلين فى الميدان .

فإذا كان الخوف من الحرب هو الذى أدّى إلى التماسك الاجتماعى ، فإنه هو الذى أدّى بالتالى إلى قيام العلاقات الدولية ، وهى ظاهرة اجتماعية لها طابع أخلاقى يمكن أن نسميه « تهذيب الحرب » أو « ترويض الحرب » مهما أضفينا عليها من صفة السياسة . فالتماسك الاجتماعى وإن أدى إلى الشعور بالأمن حيث تشعر الجماعة بقدرتها فى تجمعها على صدّ العدوان ، فإنه يؤدى بالتالى إلى العدوان حين تشعر الجماعة بقوّتها على غيرها فتشن عليها الحرب لاسترقاقها ونهب مواردها ، فإذا تكافأت جماعتان فى قوتهما وخشى كلٌ منهما الآخر فإنهما يعزفان عن الحرب ويستبدلان بها تنظيم العلاقة بينهما . وتقوم العلاقة فى البداية على تجنب الاحتكاك الذى يؤدّى إلى الحرب فإذا رأيا أن حاجة كلٍ منهما إلى المنفعة من الأخرى . قامت العلاقة على أساس التعاون ، وهو ما نطلق عليه التعاون الدولى حين تشعبت العلاقات ونمت الجماعات الإنسانية لتأخذ شكل الدولة ، وتعددت الدول بتعدد الجماعات التى انبثقت منها .

فإذا تعذر التعاون وحلت محله المنافسة كانت الحرب هى الصورة العنيفة للعلاقات الدولية وكانت بديلاً لفشل الدبلوماسية .

الإسلام والحرب :

ولا ينكر الإسلام الحرب كظاهرة اجتماعية ، ولكنه يعمل على تهذيبها تهذيباً من حيث الحوافز التى تدعو إليها ومن حيث الأسلوب الذى تسلكه .

والحرب فى الإسلام واقع مسلم به ، ولكنها لدفع الشر واجتناب البلاء . وإعلاء الحق على الباطل فى قوله تعالى :

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكنّ الله ذو فضل على العالمين)[٢] .

فطالما كان الشر قرين الخير ، والباطل قرين الحق ، والشر ينزو فلا يفل غربه إلا بمثل ما ينزوبه ، والباطل يستعلى جاحداً ، فإذا لم يكن للحق ما يعليه وما يدفع عنه ، استشرى الباطل وعم . فإن الحرب بعض ما يحمى الخير من الشر حين يدل الشر بقوته وجبروته ، ويعلى من الحق حين يستعلى الباطل بالقوّة والجبروت . فالحرب فى الإسلام شرعه للدفاع عن النفس وحماية العقيدة وحرية الدعوة ، وليست شرعة للعدوان والبغى :

(وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين)[٣] .

---

(٢) البقرة ٢٥١ .

(٣) البقرة : ١٩٠ .

فتهذيب الحرب هو ألا تشن بغياً وعدواناً، لغير الحق ولغير الله، ولا تنكر المسيحية الحرب بل سلمت بها ففي متى:

« لا تظنوا أني جئت لألقى سلاماً على الأرض، ما جئت لألقى سلاماً بل سيفاً. فإني جئت لأفرق الإنسان ضدّ أبيه والابنة ضدّ أمها والكنة ضدّ حماتها، وأعداء الإنسان أهل بيته. من أحبّ أباً أو أمّاً أكثر مني فلا يستحقني. ومن أحب إبناً أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني »[٤].

ولم تلجأ الجماعة المسيحية إلى السلم إنكاراً للحرب. ولكن لأنها لم تكن فى طاقتها، وما كانت بقادرة عليها، فقد كانت فئةً قليلةً من الفقراء لا معرفة لهم بالحرب أو الجلاد فى مجتمع يدين لروما بالولاء ولجند روما بالسلطة، فآثرت المسالمة وتخفّت بالدعوة حتى لا يقضى عليها فى مهدها، وظل المسيحيون الأوائل يتخفوّن فى دعوتهم قروناً طويلة، حتى اعتنق قسطنطين المسيحية فقويت شوكتهم وأنزلوا بخصومهم من ألوان البطش والقسوة ما أنزلوه بهم من قبل، ولم يشفع فيهم سماحة المسيحية ولا ما دعا إليه المسيح عليه السلام من الحلم والصفح.

ومن المتواتر المبالغ فيه أن المسيحية تدعو إلى السلام والصفح والتسامح والمحبة مالا يدعو إليه الإسلام وذلك لأن الإسلام أشهر سيفاً ولم تشهر المسيحية سيفاً وأن الدعوة إليه تمت على مشافر السيوف وهو ما يجافى سماحة المسيحية وتسامحها، والقياس بحدوده تلك قياس خاطئ فليس هناك ما يؤكد عزوف المسيحية عن امتشاق الحسام دفاعاً عن الدعوة لو قدرت عليه ولكن المؤكد أنها حين قدرت امتشقت الحسام وأشهرته صارماً عنيفاً. واقترفت باسم الصليب من القسوة والتنكيل بالعزل والأبرياء ما لم يعرفه الإسلام فى تاريخه الطويل. أما ما دعى إليه الإسلام من السلام - وهو ما يعنيه مسماه - والصفح والتسامح والمحبة فقد فاق فيه المسيحية ولدينا قياس لموقف واحد فى كل من المسيحية والإسلام هو موقف الأبناء المؤمنين من أبائهم الكافرين ففى متى على لسان المسيح ما سبق نصه وفى لوقا:

« إن كان أحد يأتى إلى ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضاً فلا يقدر أن يكون لى تلميذاً »[٥].

وفى الوقت نفسه يذكر القرآن:

(ووصّينا الإنسان بوالديه حملته أمّه وهناً على وهن وفصاله فى عامين أن أشكر لى

---

(٤) متى: ١٠: ٣٤ - ٣٧.

(٥) لوقا: ٦٤: ٢٦.

ولوالديك إلىّ المصير . وإن جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما فى الدنيا معروفاً واتّبع سبيل من أناب إلىّ ثم إلىّ مرجعكم فأنبّئكم بما كنتم تعملون)[٦] .

وإذا كان المسيح عليه السلام لم يخض حرباً ولم يشهر سيفاً فإنه لا يستنكفها ولا ينكر ما تنتهى إليه فى معاملة الأعداء ففى لوقا على لسانه :

« أما أعدائى أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامى »[٧] .

فالحرب فى الإسلام هى الحرب لردّ العدوان ولتأمين حرية الدعوة . أما العدوان فإن الإسلام ينكره أشدّ الإنكار بنصّ القرآن :

(ولا تعتدوا إن الله لا يحبّ المعتدين) .

فإذا كانت الحرب مما فطرت عليه الطبيعة البشرية فإن توقّيها عسير ولكن تهذيبها يسير فلا تشرع إلا لغاية نبيلة سامية تعود على الإنسان وعلى الإنسانية جمعاء بالخير . وكان محمد ﷺ يعرف أنه ملاق قريشاً على نكال وأنها لن تتركه فى سلام يهدأ فيه إلى الدعوة حرًّا من كل قيد أو رهق أو إعنات . وأنه ملاق غير قريش أيضاً ممن يهيضون الدعوة أو يقفون دون انتشارها . كما كان يعرف أن حرية الدعوة لن تتيسر بين قوم ينكرونها وقد يتصدون لها بإعنات ؛ لذلك كان الإعداد للحرب والتهيؤ لها حتى لا يفجأه العدو بما يكره . وكان مما تمت عليه بيعة العقبة الثانية المنعة والحماية فنرى البراء بن معرور سيد قومه وكبيرهم يقول وهو يبايع : « فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابراً عن كابر » ويقول محمد تأكيداً لعهده معهم : « أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم » . ويرى سعد بن عبادة أن يستوثق من صدق قومه قبل أن يبايعوا فيعترض وقد هموّا بالبيعة قائلاً « يامعشر الخزرج ، أتعلمون علام تبايعون هذا الرجل ؟ إنكم تبايعونه على حرب الأحمر والأسود من الناس .. » .

فالحرب مما كان موضع نظره وتقديره ، ولعلها كانت أوّل ما فكر فيه لحماية العقيدة ولتأمين حرية الدعوة ولكن كلّ شىء بميقات ولما يأت بعد فإن العباس بن عبادة لما سمع صياح المتجسس عليهم أثناء البيعة قال لمحمد : والله الذى بعثك بالحق إن شئت لنميلن على أهل منى غداً بأسيافنا . فيقول محمد : لم نؤمر بذلك ولكن ارجعوا إلى رحالكم .

وكان العرب أهل حرب ونضال يمجّدون الفروسية ويعلون من شأن الشجاعة ويفتنون بالبطولة والحرب صفحة مفاخرهم وأمجادهم . فإذا كانت مما شرع الإسلام فاستجابةً للروح

---

(٦) لقمان : ١٤ - ١٥ .

(٧) لوقا : ١٩ : ٢٧ .

السائدة بين قوم بعث الإسلام أوّل ما بعث إليهم، فإنهم إذا كانوا «أمة بعيدة عن النزعات المادية الحقيرة التي عرف بها اليونان والرومان - كما يقول سيد أمير علي - إلا أنها بعيدة كذلك عن نزعات الإنسانية» فإذا كان الإسلام قد شرع الحرب فقد كان عليه أن يعلي منها وأن يهذبها وأن يطبعها بالنزعة الإنسانية العادلة.

وكانت حروب المسلمين أوّل ما كانت مع قريش حتى دانت لهم وحتى تم لهم فتح مكة وقضى على عبادة الأوثان قضاءً لا تقوم له قائمة بعد، وكانت حروبهم تلك بعد أن تهيأوا لها وأعدّوا للنصر فيها كل عدة وعديد وجاءهم الإذن من عند الله في قوله تعالى:

(أذن للذين يقاتلون بأنّهم ظلموا وإنّ الله على نصرهم لقديرٌ. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلا أن يقولوا ربُّنا الله ولولا دفع الله الناسَ بعضهم ببعض لهدِّمت صوامع وبيعٌ وصلواتٌ ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرنّ الله من ينصره إنّ الله لقوي عزيز. الذين إن مكّنّاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور)[٨].

ترخيصاً لهم بقتال من ظلمهم وأخرجهم من ديارهم فهو قتال لرد الظلم أو دفع العدوان وهو ضرورة يحتمها الخير فلا يطغى الشر ولا يجور على الإيمان فيهدم معالمه والله ناصر المؤمنين حتى يقوم منهم مجتمع الخير والصلاح يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

فالحرب واجبة إذا كانت عادلةً ولا تكون عادلةً إلا لردّ البغي ورفع الظلم والحفاظ على مجتمع الخير والصلاح وهي «ضرورة - كما يقول الأستاذ أبو زهرة - أوجبها قانون الرحمة العادل وقانون الأخلاق والسلوك الإنساني المستقيم».

وهذا هو ما ذهب إليه معنى الجهاد في الإسلام وما يوجبه الجهاد على المسلم من بذل وتضحية. فالجهاد هو مجاهدة البغي ومجاهدة الظلم ومجاهدة العدوان حتى يأمن المسلمون على أنفسهم ويؤمنون حرية الدعوة لدينهم ولا يعني ما ذهب إليه المغرضون في تفسيرهم للجهاد بأنه نشر الإسلام بالسيف وحمل الناس على اعتناقه كرهاً وغصباً فلم «يعمد المسلمون قط إلى القوة - كما يقول العقاد - إلا لمحاربة القوة التي تصدهم عن الإقناع فإذا رصدت لهم الدولة القوية جنودها حاربوها لأن القوّة لا تحارب بالحجة والبيّنة وإذا كفوا عنهم لم يتعرضوا لها بسوء». ويراه هيكل «قتال الذين يفتنون المسلم عن دينه ويصدون عن سبيل الله. وهذا هو القتال في سبيل حرية الدعوة إلى الله وإلى دينه وبعبارة تتمشى مع أسلوب

---

(٨) الحج: ٣٩ - ٤١.

عصرنا الحاضر الدفاع عن الرأى بالوسائل التى يقاتل بها أصحاب الرأى. فإذا أراد أحدهم أن يفتن رجلاً عن رأيه بالدعاوة وبالمنطق دون أن يحمله على ترك هذا الرأى بالقوّة وبغير القوّة من وسائل الرشوة والتعذيب، لم يكن لأحد أن يدفع هذا الرجل إلا بإدحاض حجته وتفنيد منطقه لكنه إذا حاول بالقوة المسلحة أن يصدّ صاحب رأى عن رأيه وجب دفع القوة المسلحة بالقوة المسلحة متى استطاع الإنسان إليها سبيلاً».

ويفسره سيد أمير على فيقول: «إن غريزة المحافظة على النفس والتى دعت نبىّ النصرانية العظيم أن ينصح حوارييه بالتأهب للدفاع لهى الغريزة نفسها التى دعت المسلمين إلى امتشاق الحسام حين جار عليهم أعداؤهم قساة القلوب».

ولا يرى «كارليل» ما يراه غيره من الغربيين من أن محمداً عوّل على السيف لحمل الناس على الإيمان بدعوته ويعدّه سخفاً لا يجوز «فمن غير المعقول أن يشهر رجل فرد سيفه ليقتل الناس ويدينوا بدعوته، فإذا آمن به من آمن من القادرين على الحرب ومواجهة الأعداء فقد آمنوا به طائعين مصدقين وتعرضوا للعدوان قبل أن يقدروا على ردّه».

والحرب صورة من صور الجهاد وليست هى كل الجهاد فالجهاد فى الإسلام لا يعنى الحرب وحدها ولا يعنى مجاهدة الآخرين فى سبيل الحق فحسب وإنما هو أيضاً مجاهدة النفس ومجاهدة الحياة وجهاد النفس فى القدرة على التغلب عليها وقهر أهوائها إذ كانت أمارةً بالسوء، وجهاد الحياة فى الصبر عليها والتغلب على مصائبها وأحزانها ففى مجاهدة الحياة قوله تعالى:

(ولنبلونّكم حتّى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم)[٩]، (ولنبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشّر الصابرين. الذين إذا أصابتهم مصيبةٌ قالوا إنّا لله وإنّا إليه راجعون. أولئك عليهم صلواتٌ من ربّهم ورحمةٌ وأولئك هم المهتدون)[١٠].

(لتبلونّ فى أموالكم وأنفسكم ولتسمعنّ من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذًى كثيراً وإن تصبروا وتتّقوا فإن ذلك من عزم الأمور)[١١].

وفى جهاد النفس يقول جلّ شأنه: (وما أبرّئُ نفسي إنّ النفس لأمّارةٌ بالسوء)[١٢].

---

(٩) محمد: ٣١.
(١٠) البقرة: ١٥٥ - ١٥٧.
(١١) آل عمران: ١٨٦.
(١٢) يوسف: ٥٣.

(وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى . فإنّ الجنّة هى المأوى)[١٣] . وقوله تعالى :

(أن تقول نفسٌ يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله وإن كنت لمن الساخرين . أو تقول لو أنّ الله هدانى لكنت من المتقين . أو تقول حين ترى العذاب لو أنّ لى كرّةً فأكون من المحسنين . بلى قد جاءتك آياتى فكذّبت بها واستكبرت وكنت من الكافرين)[١٤] .

والجهاد جهاد بالنفس والمال وبكل ما يعين عليه مفصّلا فى قوله تعالى :

(إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شىءٍ حتّى يهاجروا وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاقٌ والله بما تعملون بصير . والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنةٌ فى الأرض وفسادٌ كبيرٌ . والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقّا لهم مغفرة ورزق كريم . والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله إنّ الله بكلّ شىء عليم)[١٥] .

(الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجةً عند الله وأولئك هم الفائزون)[١٦] .

(لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضّل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً وكلًّا وعد الله الحسنى وفضّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً)[١٧] .

وحين أذن للمسلمين بالقتال ، كان لقتال المشركين من قريش فهم أول من تعرض للمسلمين بالإيذاء وأخرجوهم من ديارهم بغير حق ، فكان قتالاً كما هو فى سبيل الله فإنه فى سبيل المستضعفين الذين ظلموا أيضاً كما فى قوله جل شأنه :

(وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظّالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيراً)[١٨] .

فلما أخذ اليهود فى المدينة يأتمرون بالمسلمين ويوقعون بينهم ثم لجوا فى الغواية فانتهكوا

---

(١٣) النازعات : ٤٠- ٤١ .
(١٤) الزمر : ٥٦ - ٥٩ .
(١٥) الأنفال : ٧٢- ٧٥ .
(١٦) التوبة : ٢٠ .
(١٧) النساء : ٩٥ .
(١٨) النساء : ٧٥ .

من حرمات العرب ما يأباه الإسلام قاتلوهم هم الآخرين وكان بنو قينقاع أوّل من نكث العهد إذ قدمت امرأة من العرب إلى سوق اليهود من بنى قينقاع بحلية لها. فأرادوا أن تكشف عن وجهها وهى تأبى، فجاء يهودى على غفلة منها وشبك طرف ثوبها إلى ظهرها فلما قامت انكشفت سوأتها. فضحكوا، وصاحت فوثب على الصائغ رجل من المسلمين فقتله، وقام اليهود للمسلم فقتلوه، ووقع الشر بين اليهود والمسلمين، وطلب محمد إلى اليهود أن يكفّوا أذاهم ويحفظوا عهد الموادعة وإلا نالهم ما نالت قريش، فاستخفّوا بوعيده، وقالوا له: «لا يغرنك يا محمد أنك لقيت قوماً لا علم لهم بالحرب فأصبت منهم فرصة. إنا والله لئن حاربناك لتعلمن أنّا نحن الناس» فحق للمسلمين قتالهم حفاظاً على هيبتهم. ودارت الدائرة على بنى قينقاع فأجلاهم الرسول عن المدينة، ثم أجلى اليهود من بنى النضير لمثل ما كان من بنى قينقاع من نقض للعهد وكيد للمسلمين حتى ذهبوا فى كيدهم وهم كتابيون إلى تفضيل الشرك على الإسلام، حين ذهب يهود بنى النضير بعد جلائهم عن ديارهم ينتصرون لقريش على محمد فسألهم هؤلاء: يا معشر اليهود إنكم أهل الكتاب الأوّل وأصحاب العلم بما أصبحنا نختلف فيه نحن ومحمد أفديننا خير من دينه؟ فأجاب اليهود: بل دينكم خير من دينه وأنتم أولى بالحق منه وفى ذلك نزلت الآية الكريمة:

(ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا. أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً)[١٩].

وفى قتال اليهود نزلت الآية:

(قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[٢٠].

ثم كان قتال المشركين كافةً فى قوله تعالى:

(وقاتلوا المشركين كافّةً كما يقاتلونكم كافةً واعلموا أن الله مع المتقين)[٢١]. فالقتال فى الإسلام شريعة أوجبتها الضرورة لردّ العدوان ولحماية العقيدة وحرية الدعوة لها، وفيما عدا ذلك فهى عدوان لا يحبّه الله.

فإذا كانت المبادرة بالحرب لرد عدوان يوشك أن يقع بالمسلمين فإن البراعة تقتضى أن يبادر المسلمون عدوّهم قبل أن يبادرهم حتى يضمنوا النصر، فالمبادرة من مبادئ الحرب

(١٩) النساء: ٥١- ٥٢.
(٢٠) التوبة: ٢٩.
(٢١) التوبة: ٣٦.

الأساسية ولا تعدّ المبادرة حينذاك عدواناً أو من قبيل الحرب العدوانية. ولا تكون المبادرة إلا بعد أن تتأكد نية العدوان كما جاء فى حديثه عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل ومن معه وقد بعثهم لفتح اليمن فهو يقول:

« لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يبدءوكم. فإن بدءوكم فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلاً ثم أروهم ذلك وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل فلأن يهدى الله على يديك رجلاً واحداً خير مما طلعت عليه الشمس أو غربت ».

وما دام اختلاف العقيدة كاختلاف الآراء والمذاهب يحمل على العداوة والبغضاء ما دامت النفس البشرية قد جبلت على العداء والكراهية لمن يخالفها فستبقى راية الجهاد مرفوعةً عاليةً طالما بقيت نقمة الشرك على الوحدانية قائمة، وطالما كان هناك من ينكر رسالة الاسلام أو يعرض له بسوء، وقد قال عليه الصلاة والسلام: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، فمن قالها عصم منى ماله ودمه إلا بحقها وحسابهم على الله ».

وليس فى محاربة الشرك والكفر إلا إقرارا للنظام الاجتماعى ووحدة العقيدة، وما دام الإسلام قد بعث ليعلى من كلمة التوحيد ويقيم من الشعائر والنظم ما تصلح به حال الإنسانية جمعاء، فإن الحرب فى سبيله ليست من قبيل العدوان أو التعصب وليست هدماً لحرية الرأى أو حرية العقيدة، فالأساس الذى تقوم عليه الحرية أن تتوافق مع القانون وما تدين به الجماعة من نظم وعقائد حتى لا تكون الحرية بغير قيد من القانون أو النظم الاجتماعية هدماً لحرية الآخرين، ودعوة الإسلام إلى قتال الشرك دعوة إلى إقرار عقيدة الأصل فى وجودها ومبعثها أن تعم الناس جميعاً، فإذا لم يهد اليقين الناس إليها فإن تسليمها بقيام الشرك إلى جوارها يناقض ولا شك الأساس الذى قامت عليه وبعثت من أجله، ولا يتنافى مع الحرية أن يحارب الخير الشر ويقضى عليه كحرب المجتمع الحديث لرذيلة الرق، والقانون فى ذاته ليس إلا إرغام الناس بالقهر والإكراه على السلوك القويم، والإرغام هو الأساس فى قيام السلطة ممثلةً للإرادة العامة، فإذا اجتمعت الإرادة العامة على عقيدة من العقائد دانت لها وآمنت بها، فإن ما يناقض الإرادة العامة أو يخرج عليها يعدّ خروجاً على القانون تقمعه السلطة، وكان الأمر بقتال المشركين كافةً بعد أن عم الإسلام أو كاد شبه الجزيرة العربية فى قوله تعالى:

﴿ وقاتلوا المشركين كافةً كما يقاتلونكم كافةً واعلموا أنّ الله مع المتقين ﴾[٢٢]. ومع ذلك لم

---

(٢٢) براءة (التوبة) : ٣٦.

يطلق الإسلام الحرب أساساً لإقرار العقيدة وسلامة النظام الاجتماعى، وإنما قيّدها بما لا يجعلها أساساً للعلاقات بين الجماعات والدول، حيث يقوم السلم أساساً لها، وكان تشريع الإسلام للحرب للحدّ منها وكبح جماحها قبل أن يصل المجتمع الدولى إلى تشريع لها بعشرة قرون من الزمان وقبل أن تهتدى الجماعات السياسية إلى ما يعرف بالقانون الدولى فى القرن السابع عشر الميلادى.

الإسلام وقانون الحرب:

وضع الإسلام قواعد للحرب تحدّ منها وتقيّدها، ما دامت الحرب - كما قلنا - ظاهرة اجتماعية أصيلة تتمثل غريزة المقاتلة فى الفرد، لا تستطيع الجماعات الإنسانية أن تتحرر منها وإن استطاعت أن تهذّبها وتستبدل بها تنظيم العلاقات فيما بينها.

وقد جاء الإسلام فى وقت لم يعرف المجتمع الدولى فيه ما نعنيه بالالتزامات الدولية الحديثة أو قوانين الحرب، أو آدابها، وكان العرف وحده هو الذى يحكم تلك العلاقات، وكانت مصلحة الغالب هى التي تكيفها وتضع لها القواعد والأصول، فلم يكن قانون الأمم فى التشريع الرومانى «قانوناً دوليًا - كما يقول ول ديورانت - يتضمن من الأحكام والالتزامات ما ترتضيه الدول عامةً لتحديد علاقاتها ببعضها» وإنما كان نوعاً من التوفيق بين القانون الرومانى والقوانين المحلية للدول التى سادتها روما وكان بعضها أقدم منها وأعرق حضارةً كدول الشرق الأدنى القديمة، فإذا كان فقهاء التشريع الرومانى قد وصفوا قانون الأمم بأنه قانون عام يشمل الأمم جميعاً، فإن «ول ديورانت» يعدّه من قبيل «التفاخر الوطنى الكاذب» فلم يكن غير القوانين المحلية للأمم المغلوبة صيغت بحيث تتفق مع أوضاع السيادة الرومانية أو هو مجموعة القوانين الخاصة بالأجانب من جميع الأمم المتمدنة الخاضعة لروما، وكان يقابله االقانون المدنى وهو مجموعة القوانين الخاصة التى كان حق التمتع بها قاصراً على الوطنيين الرومانيين بتعبير «على ماهر».

فالقانون الدولى مصطلح حديث كان «جريمى بنتام» أوّل من صاغه عام ١٧٨٠، وبمعناه الضيق الذى أخذ به بعض الفقهاء بوصفه تنظيماً للعلاقات بين الدول، لا نراه إلا وليد الفكر الأوربى الحديث، فإذا أخذناه بمعناه الواسع الذى أخذ به آخرون من الفقهاء بوصفه تنظيماً للعلاقات الإنسانية فإننا نردّه إلى أبعد من ذلك بكثير إذ نراه فى أسفار العهد القديم كما نراه فى شريعة حمورابى، وتشريعات سولون. وفى مسرحيات أرسطوفان ما يتناول فكرة الحرب والسلام فى نقده اللاذع للحرب الدائرة بين أثينا وأسبرطه وتنديده بالصراع

الذى يقتل فيه اليونانى أخاه، ودعوته للسلم. وكان ذلك فى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد.

فإذا كان الخوف من الحرب أو العدوان هو الذى حمل الجماعات الإنسانية الأولى على التماسك الاجتماعى فإن الخوف من الحرب هو الذى حمل الجماعات المتقدمة على تنظيم العلاقات فيما بينها وهو نفسه ما حمل المشرّعين وفقهاء القانون وفلاسفة السياسة على المناداة بالسلام ووضع القوانين التى تنظم العلاقات الدولية منعاً للحروب، فإذا كانت النظرة الإنسانية الشاملة هى التى حملت المشرّعين العظام على نبذ الحروب كأساس للعلاقات التى تحكم البشر، فإن الأديان السماوية قد نبذت الاعتداء وأنكرت العدوان فنادت المسيحية بالمحبة بين البشر ولم تأت بتشريع ينظم علاقات الناس أو الجماعات، ونادى الإسلام بالرحمة والإخاء وشرع من القواعد ما ينظم تلك العلاقات ولما كانت الحرب ظاهرةً اجتماعيةً أصيلةً فى النفس البشرية تقرب من النزعة الفطرية لم ينكرها كظاهرة وإن أنكرها كغاية فى ذاتها فسلم بها فى قوله تعالى:

(كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وعسى أن تحبّوا شيئاً وهو شرٌّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون)[٢٣].

وكانت شريعة الحرب فى الإسلام لقمع هذه الظاهرة وتهذيبها ففرض منها ما يقتضيها من ضروب الدفاع عن النفس والمال وحرية العقيدة. وأنكر ما عدا ذلك من أسباب وحوافز وشرع لها من القواعد والأصول ما يهذبها ويسوى من نزعتها الأصيلة للخراب والدمار ما يمكن أن نسميه آداب الحرب أو أخلاقياتها أو قانون الحرب فى المصطلح الحديث.

وأوّل قاعدة فرضها الإسلام للحرب ألا تكون حرباً عدوانيةً فى قوله تعالى:

(ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين).

فالأمر بعدم الاعتداء جازم مانع.

فإذا كانت الحرب فإما:

جهاداً فى سبيل الله فى قوله تعالى:

(وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إنّ الله لا يحبّ المعتدين)[٢٤].

وقوله جلّ شأنه:

(فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة، ومن يقاتل فى سبيل الله

---

(٢٣) البقرة : ٢١٦.
(٢٤) البقرة : ١٩٠.

فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجراً عظيماً)[٢٥].

(الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إنّ كيد الشيطان كان ضعيفاً[٢٦]).

(إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنّة يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً فى التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوْفَى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم)[٢٧].

(إنّ الله يحبّ الذين يقاتلون فى سبيله صفًا كأنّهم بنيانٌ مرصوصٌ)[٢٨].

أو دفعًا لفتنة فى قوله جل وعلا :

(وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنةٌ ويكون الدين كلّه لله فإن انتهوا فإنّ الله بما يعملون بصيرا)[٢٩].

(وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنةٌ ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين)[٣٠].

أو ردًّا على أذى ينال النفس أو المال أو حيفًا بمستضعف أو بغى طائفة على طائفة ولو كانا مؤمنين فأذن للمسلمين بقتال من ظلمهم وأخرجهم من ديارهم فى قوله تعالى :

(أُذن للذين يقاتَلون بأنّهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حقٍّ إلا أن يقولوا ربّنا الله ....)[٣١].

(واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ...)[٣٢].

وأذن بالقتال لرّد الحيف عن المستضعف :

(وما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان ...)[٣٣].

فإذا بغت طائفة على طائفة ولو كانا من المؤمنين فعلى المسلمين قتال التى تبغى حتى تفىء إلى الحق :

(وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتّى تفىء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إنّ الله يحبّ المقسطين)[٣٤].

---

(٢٥) النساء : ٧٤.
(٢٦) النساء : ٧٦.
(٢٧) التوبة : ١١١.
(٢٨) الصف : ٤.
(٢٩) الأنفال : ٣٩.
(٣٠) البقرة : ١٩٣.
(٣١) الحج : ٣٩- ٤٠.
(٣٢) البقرة : ١٩١.
(٣٣) النساء : ٧٥.
(٣٤) الحجرات : ٩.

وفى غير ذلك نهى الإسلام عن الحرب وجنح للسلم.
(وإن جنحوا للسَّلم فاجنح لها وتوكَّل على الله إنه هو السميع العليم)[٣٥].

(يا أيُّها الذين آمنوا ادخلوا فى السِّلم كافةً ولا تتَّبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدوٌّ مبين)[٣٦].

(...... فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً)[٣٧].

(ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السَّلام لست مؤمناً تبتغون عرض الحياة الدنيا)[٣٨].

فإذا كانت الحرب فإن لها آدابها وأخلاقياتها فليست الحرب فى الإسلام للتدمير ولا للتخريب ولا للتعذيب ولا لانتهاك الحرمات ولا لقتل المسالمين من رجال الدين ولا العجزة من الشيوخ ولا النساء ولا الأطفال وإنما هى للقضاء على العدوّ الذى يبغى الشرّ ويريده ويفتك أشدّ الفتك بالمسلمين إن ظفر بهم أو نال منهم، فالشدّة على المحاربين قرين الرحمة بغير المحاربين، ولقد كان عليه الصلاة والسلام يقول: «أنا نبىّ المرحمة وأنا نبىّ الملحمة» وكان يطلب إلى جند الإسلام الأناة والتريث قبل القتال فيقول «تألّفوا الناس وتأنوا بهم. ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم فما على الأرض من أهل مدر ووبر إلا أن تأتونى بهم مسلمين أحبّ إلىّ من أن تأتونى بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم». وكان لا يبغى القتال حتى يرى إلا فكاك منه ويقول: «لا تتمنوا لقاء العدو وإذا لقيتموهم فأصبروا».

ونستبين شريعة الحرب فى الإسلام مما جرى عندما جهز عليه الصلاة والسلام جيش أسامة لحرب الروم فقد أمره أن يوطئ الخيل تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين وأن ينزل على أعداء الله وأعدائه فى عماية الصبح وأن يمعن فيهم قتلاً وأن يحرقهم بالنار وأن يتم ذلك دراكاً حتى لا تسبق إلى أعدائه أنباؤه، فإذا تم له النصر فليسرع بالعودة غانماً ظافراً».

فلما أكمل أبو بكر بعث أسامة وكان قد وقف بالجيش بعد أن اشتدّ بالنبى مرضه الأخير وشاء له أن يسير خطب فى الجيش وهو يودعه قائلاً:

«أيها الناس قفوا أوصكم بعشر فاحفظوها عنى: لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً ولا امرأةً، ولا تعقروا نخلاً

---

(٣٥) الأنفال: ٦١.
(٣٦) البقرة: ٢٠٨.
(٣٧) النساء: ٩٠.
(٣٨) النساء: ٩٤.

ولا تحرقوه ، ولا تقطعوا شجرةً مثمرةً ، ولا تذبحوا شاةً ولا بقرةً ولا بعيراً إلا لمأكلة وسوف تمرون بأناس قد فرغوا بأنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فإذا أكلتم منها شيئاً بعد شىء فاذكروا اسم الله عليه . وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رءوسهم وتركوا حولها مثل العصائب فاخفقوهم بالسيف خفقاً . اندفعوا باسم الله ، أقناكم الله بالطعن والطاعون » .

فالحرب وإن كانت لها أصولها من الشدّة والفتك بالعدوّ فإنها لا تعنى إيقاع الأذى بغير المحاربين ، وعن رواح بن ربيعة : أنه خرج مع رسول الله ﷺ فى غزوة غزاها فمرّ رسول الله وأصحابه على امرأة مقتولة ، فوقف عليها ثم قال : « ما كانت هذه لتقاتل » ثم نظر فى وجوه أصحابه وقال لأحدهم « الحق بخالد بن الوليد فلا يقتلنَّ ذريةً ولا عسيفاً[٣٩] . ولا امرأةً » .

وغضب عليه الصلاة والسلام حين سمع بقتل بعض الأطفال فى غزو فقال غاضباً : « ما بال قوم تجاوز بهم القتل حتى قتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية ألا لا تقتلوا الذرية . » ونهى عن المثلة وإن لجّ فيها العدوّ فلم يمثّل بأحد من قتلى المشركين لتمثيلهم بجثة حمزة بن عبد المطلب فى غزوة أحد وقال : « إياكم والمثلة » ومما هو قريب من هذا ما رواه البخارى عن جابر بن عبد الله . قال : مرّت بنا جنازة فقام لها النبى وقمنا فقلنا يا رسول الله إنها جنازة يهودى ، فقال : « أو ليست نفساً ، إذا رأيتم الجنازة فقوموا » .

وشرع الإسلام لأسرى الحرب كما شرع للحرب ، وكان الأسرى قبل الإسلام يقعون فى رقّ آسريهم ولم يكن لهم ما يحميهم من القتل أو الاسترقاق ، وكان أوّل أسر فى الإسلام أسرى بدر وفيهم النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط وكانا على المسلمين أيام مقامهم بمكة بلاءً وشرًّا يوقعان بهم الأذى والضر وارتضى النبى قتلهما ، ولعله رضى عن قتلهما حتى يكونا عبرةً لمن تسوّل له نفسه أذى المسلمين أو إيقاع الضرّ بهم ، ولعلها الشدّة التى تقتضيها الرحمة والدعوة فى بدايتها فإما انتصرت وأمنت وإما قضى على أصحابها تماماً ، وما نظن المشركين كانوا يبقون على المسلمين لو ظفروا بهم ولم يكن قد نزل على النبى فى أسرى الحرب وحى من قبل وفكر فيما يصنع بهم فلم يهتد إلى رأى فاستشار فيهم المسلمين وترك لهم الخيار بين القتل والفداء وكان أبو بكر ألين للأسرى من عمر فرأى أن يمنّ النبى عليهم ويقبل منهم الفداء بينما رأى عمر أن تضرب رقابهم إذ هم رءوس الكفر وأئمة الضلالة وانحاز المسلمون فريق إلى رأى أبى بكر وفريق إلى رأى عمر ، وخرج عليهم النبى

---

(٣٩) عسيفا أى أجيرا .

وهم على خلافهم وكان قد احتجب عنهم ساعةً يفكر فى هذا الأمر فشاورهم فيما يصنع وانتهى الرأى بهم إلى قبول الفداء وفيه نزلت الآية : (ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيزٌ حكيمٌ . لولا كتاب من الله سبق لمسَّكم فيما أخذتم عذابٌ عظيمٌ)[٤٠] .

والمعنى واضح فلا يجوز للمسلمين أن ينصرفوا عن الجهاد لغرض من أغراض الدنيا فلا يكون الأسر طمعاً فى فداء ولا يكون الفداء وازعاً عن الشدّة بالكفار وما زالت الدعوة وما زال المسلمون قلّة يستهين بهم أهل الكفر فإن لم تقع الخشية فى قلوبهم من المسلمين طمعوا فيهم ولجّوا فى عدوانهم وحربهم ، ولم تذعن قريش إلا بعد أن رأت من قوّة محمد مالا قبل لها به ، ودخل المسلمون مكة من غير حرب ، وبعدها أقبلت وفود العرب تترى على النبى معلنةً إسلامها ، فلم يعد لها بعد أن أسلمت قريش وأذعنت لدين الله ، وبعد أن انسحب الروم أمام المسلمين فى تبوك فكان لانسحابهم من الأثر فى نفوس العرب ما كان لانتصار المسلمين فى حنين وحصار الطائف إن لم يزد ، وبعد أن قرئت على الحجيج سورة براءة وأعلن على بن أبى طالب بلاغ النبى إلى العرب كافة « أنه لا يدخل الجنة كافر ولا يحجّ بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ومن كان له عند رسول الله ﷺ عهد فهو إلى مدته » . لم يعد لها بعد أن أدركت من قوّة المسلمين مالا قبل لها بردّه إلا أن تعلن إسلامها ، وفى موقف القدرة يجوز العفو وتستحب المرحمة ، وفى غير موقف القدرة يكون العفو ضعفاً وليناً يحمل على اللجاجة ويغرى بالمقاومة مما يعوق الدعوة ويبدّد دماء المسلمين فإذا قبل الفداء فى الأسرى ، فليس هناك ما يحول دون عودتهم إلى حرب المسلمين مرةً أخرى ، وقد كان بين أسرى بدر شاعر هو أبو عزة عمرو بن عبد الله ابن عميرا الجمحى استعجل النجاة وطلب الأمان فقال للنبى : « لى خمس بنات ليس لهن شىء فتصدق بى عليهن يا محمد وإنى لمعطيك موثقاً لا أقاتلك ولا أكثر عليك أبداً » . فأمّنه النبى وأرسله من غير فداء وكان وحده بين الأسرى من ظفر بالأمان دون فداء ، ولكنه ما لبث أن نكث عهده وعاد فقاتل المسلمين فى أحد فأسر وقتل .

فإذا لم يجز الله للنبى « أن يكون له أسرى حتى يثخن فى الأرض » ما يبرر قتل أسرى بدر فإنه التبرير الذى ينتهى حين ينال المسلمون النصر ويحققون المنعة فهو إلى الحزم أقرب منه إلى القسوة وإلى المرحمة أقرب منه إلى الملحمة إذ فى قتلهم نجاة للمسلمين من أن يعودوا إلى قتالهم كما أن فى إهراق دم الملجّين فى الكفر ممن يقاتلون المسلمين يبغون قتلهم نجاة أيضاً

---

(٤٠) الأنفال : ٦٧- ٦٨ .

للمسلمين وحقناً لدمائهم التى يمكن أن تتبدّد فى حرب لا يكون النصر فيها حاسماً ليعود القتال من جديد. وما دامت الحرب قد شرعت لإعلاء الحق فأولى بها ألا تدع من الحزم والشدّة للقضاء على الكفر والكفار ما يدع اللين والعفو من بقاء الكفر إن لم يذعن الكفار للحق، واللين والعفو أليق عند القدرة من الشدّة، فكانت شدّة النبى بالكفار من قريش وباليهود من بنى النضير وبنى قريظة يوم كان المسلمون فئةً قليلةً لا تستأمن من غدر اليهود ولا تأمن عدوان قريش. ولم تكن شدة القسوة فقد ترك لبنى النضير أن يخرجوا سالمين ومعهم ما يكفيهم من زاد ومتاع لا يزيد عن حاجتهم شيئاً، وترك لبنى قريظة أن يختاروا من يحكم بينهم وبينه، ولكنها شدّة المرحمة بالمسلمين من أن ينالهم اليهود بغدر أو بسوء، وشدة الحرص على سلامة الدعوة من أن يقف فى سبيلها ما يعوقها أو يعوق سرعة انتشارها.

فلم تكن القسوة ولم يكن ظمأ هذا الدين الجديد إلى الدماء - كما يدعى غير واحد من المستشرقين - ولكنه الحزم الذى يأخذ به القائد من أمور جماعته ما يجنبها الضرّ ويبعد بها عن أن ينالها سوء، فإذا كانت القدرة فهو عفو الأنبياء، وشيمة الرسل، يعفو عن مشركى مكة وقد عذبوه وعذبوا أصحابه وائتمروا به ليقتلوه من قبل وقاتلوه فى بدر وفى أحد وألبوا عليه العرب، ولو استطاعوا لفتكوا به وبأصحابه، ويعفو عن عكرمة بن أبى جهل وعن صفوان بن أمية على عدائهما وعداء أبويهما له وقد قاوما جيش المسلمين غداة دخوله مكة، ويعفو عن وحشى قاتل عمه حمزة وعن هند بنت عتبة زوج أبى سفيان أوّل من مثّل بقتلى المسلمين ومثّل بجثة حمزة ولاكت كبده وكانت قد حرضت وحشياً على قتله، كما يعفو عن غيرهم عفو القادر المالك لأمره.

فالعفو ما كان عند القدرة وتلك شيمة الأنبياء وشرعة الإسلام دين الفطرة ودين الإنسانية عامةً، فهذا محمد الرجل وقد رأى عمه حمزة وقد بقر بطنه ومثّل به فحزن أشدّ الحزن حتى قال: «لن أصاب بمثلك أبداً. ما وقفت موقفاً قط أغيظ إلى من هذا».

ثم قال: «والله لئن أظهرنا الله عليهم يوماً من الدهر لأمثّل بهم مثلة لم يمثلها أحد من العرب» فنزل قوله تعالى:

﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين . واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولاتك فى ضيق مما يمكرون ﴾[41].

ونزل محمد على أمر ربه فعفى وصبر ونهى عن المثلة.

---

(٤١) النحل: ١٢٦- ١٢٧.

ويتحدّد الحكم فى الأسرى فى قوله تعالى:

(فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدّوا الوثاق فإمّا منّاً بعد وإمّا فداءً حتّى تضع الحرب أوزارها ذلك ولو يشاء الله لانتصر منهم ولكن ليبلوا بعضكم ببعض والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضلّ أعمالهم)[٤٢].

فالأسرى هم حصيد المعركة من الأحياء بعد النصر وتسليم العدو، فإما يعفى عنهم ويسرحوا أحراراً، وإما سرحوا بعد أن يؤدّوا الفداء وهو بقيمة كل أسير وقدرته ومكانته وكان الفداء يومئذ ما بين أربعة آلاف درهم وألف للأسير، ومن لا يملك شيئاً يمن عليه بحريته.

ويستوى الأسير فى عجزه وقلة زاده وما له مع المسكين واليتيم وله مثل ما لهما من رعاية وإحسان بقوله تعالى:

(ويطعمون الطعام على حبّه مسكيناً ويتيماً وأسيرا . إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً)[٤٣].

دار الحرب ودار السلم:

قسّم المتأخرون من فقهاء المسلمين العالم المعروف وقتذاك إلى قسمين: دار السلم ودار الحرب وهو ما جرى عليه علماء اللاهوت من المسيحيين فى العصور الوسطى حين قسموا العالم إلى قسمين: العالم المسيحى، والعالم الوثنى.

ودار السلم أو دار الإسلام هى ما كانت للمسلمين لهم فيها المنعة والقوة ولهم عليها السيادة والسلطان، أما دار الحرب فقد اختلف فيها الفقهاء فذهب أكثرهم إلى أنها الدار التى ليس للمسلمين عليها حكم ولا سلطان وليس لهم فيها منعة وليس لهم معها عهد ويتوقع المسلمون العدوان من جانبها. بينما اشترط لها البعض الآخر ومنهم أبو حنيفة والزيدية فقالوا إن الدار لا تكون دار حرب إلا بشروط ثلاثة:

أولها: ألا يكون الحاكم المسلم من المنعة والسلطان ما يحول بينه وبين تنفيذ أحكام الشريعة.

وثانيها: أن تكون فى جوار من غير المسلمين يهدّد أمنهم أو يكون خطراً عليهم.

---

(٤٢) محمد: ٤.

(٤٣) الإنسان: ٨- ٩.

وثالثها: ألا يكون للمسلم أو الذى من رعايا المسلمين من حق الأمان الأوّل ما يأمنون به فى إقامتهم، فإذا استولى المسلمون على بلاد فأمنوا أهلها ثم جلوا عنها وقام عليها من اعترف بحق الأمان الذى أقره المسلمون فليست بدار حرب، فإذا سلبوا حق الأمان ونقضوه وحاربوا المسلمين فهى دار حرب، حتى وإن أقروا أماناً جديداً.

وبين دار الحرب ودار السلم أو الإسلام ما يعد دار عهد أو دار موادعة ورأى بعض الفقهاء أنها مما يدخل فى دار السلم إذ لم يعقد المسلمون عهدهم معها إلا وهم على منعة وقوّة فإذا لم يكن القائمون على الحكم فيها – أو أهل السلطة والمنعة بتعبير الفقهاء – من أهل الموادعة، انتفت الموادعة بانتفاء العهد.

وهذا التقسيم مما أوجبه تطور العلاقات الدولية بين المسلمين وغيرهم، ولا يناقض ما ذهب إليه فقهاء القانون الدولى فى العصر الحديث إلا بما يقتضيه اختلاف الزمان والمكان، فالدولة الإسلامية إمّا فى حرب وإمّا فى حالة حرب وإما موادعة أو مهادنة، ولا تستوجب الشريعة قيام هذا التقسيم وليس فى القرآن ولا فى السنة ما يشير إليهما وإنما هى من اجتهاد الفقهاء بما يطابق علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول المعاصرة.

ولم يكن المجتمع الدولى من السعة والشمول والتعدّد ما نراه فى العصر الحديث بعد سيادة الدولة القومية وانحلال سلطة الإمبراطورية فهو عالم مسيحى واحد وما عداه من البرابرة والوثنيين والملحدين كما تراه الكنيسة وقد آلت إليها سلطة الدين وسلطان الدنيا، وكان المسلمون فى اعتبارها كفاراً وهراطقة، وهو فى نظر المسلمين دار حرب ودار سلم ودار عهد وموادعة وهو ما اقتضاه الواقع التاريخى الذى واجهته الدولة الإسلامية وخاصةً بعد انحسار موجة الفتوح الإسلامية واستقرار الدولة على عهد العباسيين وكان اجتهاد الفقهاء توفيقاً رائعاً بين الشريعة والواقع التاريخى.

ولا يختلف ما ذهب إله العالم المسيحى فى العصور الوسطى عما ذهب إليه مشرعو القانون الدولى فى أوربا بعد قيام الدولة القومية الحديثة، فقد كان عليهم أن يوفقوا بين ما ذهب إليه الفكر المسيحى فى العصور الوسطى وبين قيام الدولة القومية التى قامت على أنقاض الوحدة السياسية للعالم المسيحى، فكان ما ذهبوا إليه من تشريع بقصد تنظيم العلاقة بين الدول المسيحية وحدها، فأنكروا أن يكون لغيرها بما فيها الدول الإسلامية، ما لبعضها البعض من حقوق والتزامات. فلم يكن جروتيوس فى كتابه – حقوق الحرب والسلام – وقد نشر عام ١٦٢٥، يعى من المعلومات التى تحكم الدول أكثر مما وعاه المشرع الرومانى فى قانون الأمم، مشوباً بفكرة مبهمة عن الصلة بين القانون الطبيعى وقوانين

الإنسان، وظلّ هذا الإبهام قائماً فى التشريع الأوربى للعلاقات الدولية، فبينما يذهب القانون الطبيعى إلى فكرة المساواة العامة والالتزام المتكافىء بما تقتضية كلّية القانون الطبيعى فإن قوانين الإنسان لا تسّوغ المساواة العامة ولا الالتزام المتكافىء إذ تقيم الفواصل بين ما هو أوربى وما هو غير أوربى فلم تسوّبين الدول الأوربية والدول الاسيوية والإفريقية، وظلت تركيا بمنأى عن المجتمع الدولى كما عناه الأوربيون حتى حرب القرم إذ جاء فى المادة السابعة من معاهدة مارس ١٨٥٦ أن الباب العالى عضو فى المجتمع الدولى الأوربى وله نفس الحقوق والمزايا التى يكفلها القانون الدولى لجماعة الدول الأوربية، ومع هذا الاعتراف ظلت الامتيازات الأجنبية قائمة فى تركيا مع ما فيها من مساس بسيادة الدولة. ولم تنل أكثر الدول الاسيوية هذا الحق إلاّ فى وقت متأخر، وظلّت نظرية لوريمر فى سلطان القانون الدولى قائمةً حتى قيام الأمم المتحدة فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، وقد قسّم لوريمر العالم إلى ثلاث نوعيات: عالم متمدن وعالم غير متمدن وعالم بدائى متوحشّ. وافترض لكل منها قانوناً تعامل بمقتضاه.

فالقواعد التى وضعها فقهاء الشريعة الإسلامية لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم وتقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلم ودار موادعة أو مهانه كانت اجتهاداً يوائم بين ما هو قائم فعلاً وبين روح الشريعة فاختلفوا فى تفسير طبيعة العلاقات وأصلها فمنهم من ردّها إلى الحرب وما تقتضيه الدعوة إلى جهاد الكفار جهاداً لا سلم فيه إلاّ أن تكون هدنةً موقوتة ومنهم من ردّها إلى السلم واعتبار الحرب حالةً موقوتة بدواعيها وهى دواع عارضة تقتضيها ضرورة الدفاع عن المسلمين وتأمين حرية الدعوة.

إلاّ أن الجهاد الدينى - كماقلنا - لا يتوقف على الحرب وحدها وإنما هو جهاد بكل ما يملك المسلم من قوى الجهاد، وحين كانت الدعوة الإسلامية تواجه القوّة المادية للقضاء عليها، كان عليها أن تسلك نفس السبيل فى مواجهة القوّة بالقوّة وقد ظلّ النبىّ يدعو مشركى قريش ثلاثة عشر عاماً بالبرهان والحجّة ويحتكم إلى العقل فلا يقابل بغير الإيذاء ورغب فى أن يكف اليهود أذاهم عنه وعن المسلمين ويناشدهم المسالمة ككتابيين فلا يجد منهم غير الدسّ والوقيعة وتأليب المشركين على المسلمين مخالفين فى ذلك أصول عقيدتهم السماوية، فلم يعد له من سبيل إلاّ أن يواجههم بمثل ما يواجهونه به من دفع القوة بالقوة لحماية العقيدة وحريّة الدعوة فإذا أمن المسلمون على حياتهم ودينهم وكانت لهم الحرية فيما يدعون إليه من الحق، حرية لا يقف دونها إعنات أو قيد فمالهم حاجة إلى حرب أو قتال فالأساس الذى قامت عليه الدعوة هو المسالمة والسبيل إليها هو برهان العقل ومنطق الوجود.

(ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين[٤٤]).

وليس للنبى أن يكره الناس على الإيمان ولكن عليه أن يدعوهم إليه.

(ولو شاء ربّك لآمن من فى الأرض كلهم جميعًا، أفأنت تكره الناس حتّى يكونوا مؤمنين[٤٥]).

وللناس الحرية فيما يشاءون: إيماناً أو كفراً ما داموا قد نبئوا بالدعوة وعرفوا بها.

(وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنّا أعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقاً[٤٦]).

(إنّ هذه تذكرةٌ. فمن شاء اتّخذ إلى ربّه سبيلاً[٤٧]).

(إن هو إلاّ ذكرٌ للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم[٤٨]).

ونشر الإسلام هو بدعوة الناس إليه دعوة تقوم على الإقناع ومخاطبة العقل والضمير والواجب فيها هو البلاغ، فالدعوة أيه دعوة لا تنتشر ما لم تبلغ الناس ويدرك الناس مقاصدها ومراميها من الحق والخير، والأصل فيها هو التكليف إذ يصطفى الله الرسل ويأمرهم بالبلاغ، وقد اصطفى الله محمداً لدعوة الحق وأمره بالبلاغ وأن يعّد نفسه للرسالة فى قوله تعالى:

(يأأيها المدّثّر قم فأنذر. وربّك فكبّر. وثيابك فطهّر. والرجز فاهجر. ولا تمنن تستكثر. ولربك فاصبر[٤٩]).

ووقف محمد بالدعوة على آله وأهل بيته يسر بها إليهم ولمن يلوذ به ويطمئن إليه وظلّ على ذلك ثلاث سنوات، أمره الله بعدها أن يظهر ما خفي من أمره فيصل بالدعوة إلى عشيرته الأقربين:

(وأنذر عشيرتك الأقربين. واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين. فإن عصوك فقل إنّى برىء مما تعملون[٥٠]).

ثم كان الأمر بالدعوة عامة

(فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين[٥١]).

---

(٤٤) النحل: ١٢٥.
(٤٥) يونس: ٩٩.
(٤٦) الكهف: ٢٩.
(٤٧) المزمل: ١٩.
(٤٨) التكوير: ٢٧- ٢٨.
(٤٩) المدثر: ١- ٧.
(٥٠) الشعراء: ٢١٤- ٢١٦.
(٥١) الحجر: ٩٤.

وصدع محمد بأمر ربه وانتقل بدعوته من عشيرته الأقربين إلى أهل مكة جميعاً، يدعوهم بالحسنى ويناشدهم العقل والضمير، فلا يزيد من أعرض عنه إلّا استهزاءً به ونكالاً بمن أسلم ولا يزيد هو إلّا صبراً وصموداً ودعوةً للحق.

ولم يكن محمد فى دعوته إلّا بشيراً ونذيراً، لا يقسر الناس عليها ولا يرغمهم على اعتناقها كرهاً، فاليقين سبيل الهداية والعقل هدى الإيمان وما عليه إلّا البلاغ المبين يذكره الله به ويكرره عليه فيما نزله عليه من آى السور المكية والمدنية على السواء فمن السور المكية:

(هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذَّكَّر أولو الألباب[٥٢]).

(فإن تولوا فإنما عليك البلاغ المبين[٥٣]).

(وإن تكذّبوا فقد كذّب أمم من قبلكم وما على الرسول إلّا البلاغ المبين[٥٤]).

(وما علينا إلّا البلاغ المبين[٥٥]).

(فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إن عليك إلّا البلاغ[٥٦]...).

ومن السور المدنية:

(فإن حاجوك فقل أسلمت وجهى لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتاب والأميّين أأسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ والله بصيرٌ بالعباد[٥٧]).

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين[٥٨]).

(ما على الرسول إلّا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون[٥٩]).

(قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولوا فإنما عليه ما حمّل وعليكم ما حمّلتم وإن تطيعوه تهتدوا وما على الرسول إلّا البلاغ المبين[٦٠]).

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول فإن تولّيتم فإنما على رسولنا البلاغ المبين[٦١]).

ويما كلّف به من بلاغ بعث برسله إلى الملوك والأقيال فى روما وفى فارس وفى الحبشة وإلى غسان واليمن ومصر يدعوهم إلى الإسلام، ويقول. هـ.ج. ويلز - دون سند - أنه بعث إلى تايتونج عاهل الصين فيمن بعث إليهم وإن كنا لا نستبعد ذلك ما دامت الدعوة للناس

---

(٥٢) إبراهيم: ٥٢.
(٥٣) النحل: ٨٢.
(٥٤) العنكبوت: ١٨.
(٥٥) يس: ١٧.
(٥٦) الشورى: ٤٨.
(٥٧) آل عمران: ٢٠.
(٥٨) المائدة: ٩٢.
(٥٩) المائدة: ٩٩.
(٦٠) النور: ٥٤.
(٦١) التغابن: ١٢.

كافةً وكان العرب على معرفة بالصين، وفى حديثه عليه الصلاة والسلام « أطلبوا العلم ولو فى الصين » وإن كان هذا الحديث موضع شك، فليس فى الشك فيه ما يدحض مرماه.

ولم يخش محمد ما قد تجره تلك الدعوة على بلاد العرب من شر الروم وشر الفرس وهما أقوى دولتين على ظهر البسيطة وقتذاك، كما أنهما يحصران بلاد العرب فى دائرة نفوذهما، فقد كان نبى دعوة فحسب لا ينشد ملكاً، ولا يرى الأمور كما يراها قادة الدول وساستها، وكل ما يراه أنه يبلّغ رسالة ربه إلى الناس كافةً، فخرج يوماً على أصحابه لا ليأخذ رأيهم فيما انتواه فليس له أن يستشير فيما أمر الله وإنما ليقول لهم : « أيها الناس. أن الله قد بعثنى رحمةً للناس كافةً فلا تختلفوا علىّ كما اختلف الحواريون على عيسى بن مريم. قالوا : « وكيف اختلف الحواريون يارسول الله ؟ قال : « دعاهم إلى الذى دعوتكم إليه، فأما من بعثه مبعثا قريباً فرضى وسلم، وأما من بعثه مبعثاً بعيدا فكره وجهه وتثاقل » . ثم ذكر لهم أنه مرسل إلى هرقل وكسرى والمقوقس والحارس الغسانى ملك الحيرة، والحارس الحميرى ملك اليمن وإلى نجاشى الحبشة يدعوهم إلى الإسلام، ولم يكن لأصحابه أن يحاجوه فيما يرون أنه من أمر الله فقد بعثه الله للناس كافةً لا لقبيل دون قبيل. وكان كتابه إلى هرقل الروم :

« بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد عبد الله إلى هرقل عظيم الروم سلام على من اتبع الهدى. أما بعد فإنى أدعوك بدعاية الإسلام. أسلم تسلم يؤتك الله أجرك مرتين. فإن توليت فإن عليك إثم الأريسيين. ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلّا الله ولا نشرك به شيئا ولا نتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون »

وختمه بخاتمه وقد نقش عليه « محمد رسول الله ».

ويرى توماس أرنولد أن كتاب الرسول إلى الأقيال والملوك إن عدّها البعض ضرباً من الحمق والغرور الداعيين إلى السخرية فقد برهنت الأيام أنها صدرت عن يقين ثابت وأنها دليل على « دعوى عموم الرسالة » التى تكررت فى القرآن .

وبمثل ما واجه محمد قريشاً واجه الروم والفرس ، وكيف يخشى الروم والفرس وقد أمره الله أن يقاتل فى سبيل الدعوة من عرض لها بسوء أو نالها بكيد أو عدوان أو نيّة للعدوان فكانت غزوة مؤتة كما كانت تبوك على حدود الروم تأميناً للدعوة وقد أذن الله أن يجتاز شبه الجزيرة العربية إلى غيرها من بقاع العالم أوسع وكانت الشام منفذ الدعوة إليها .

وكانت موجة الفتوح الإسلامية الباهرة بعد ذلك لتأمين حرية الدعوة ثم كان النصر يدفع المسلمين إلى نصر آخر . وما كان ليقف فى سبيلها شىء أو يعوقها عائق حتى وإن كان

خشية أمير المؤمنين عمر بن الخطاب من مغبة التوسع حتى ودّلو كان بينه وبين الفرس « سداً لايخلصون إلينا ولا نخلص إليهم » ، فالنصر يعقبه النصر والموجة تدفعها الموجة ، وما كان عمر ليخشى فى سبيل الله حرباً أو جهاداً وإنما هى خشية المتأنّى كما وإنه يؤمن تماماً بحرية الدعوة لدين الله بالحجة والموعظة الحسنة ، والله مظهر بعد ذلك دينه على الدين كله ولو كره الكافرون .

فالفتوح الإسلامية حتمية تاريخية ، لاتحكمها الرغبة فى نشر العقيدة ولاحمل الناس عليها كرهاً وإنما أدّى إليها واقع تاريخىّ وأدت إليها أسباب لم يكن من بينها حمل الناس كرهاً على اعتناق الإسلام ، ولعلها أقرب إلى دواعى السياسة منها إلى الدواعى الدينية ، فإننا نعرف جميعاً ما كان من أمر عرب العراق وما كان من أمر المثنى بن حارثة الشيبانى حين جاء إلى أبى بكر داعياً لحرب فارس ، وما كان من رأى أبى بكر فى دفع مسلمى شبه الجزيرة العربية إلى ما يشغلهم عن تراتهم ومنافساتهم وما تركت حروب الردة من مرارة فى نفوسهم ، كما نعرف ما كان لانتصار العرب فى العراق ما حملهم على التفكير فى غزو الشام وكان النصر بعد ذلك يدفع إلى فتح جديد ونصر آخر ، ولايرى المسلمون فى انتصارهم ما يحملهم على إكراه الناس على اعتناق الإسلام فلكل حريته الدينية ما أدّى الجزية ، وهى كفاء حمايته وإعفائه من التجنيد ، وقد وضعها أبو عبيدة بن الجراح عن نصارى حمص وردها إليهم حين عرف أنه لاقبل له برد الروم عنهم وقال : « إنما أخذناها جزاء منعتكم والدفاع عنكم وقد عجزنا » .

وكان الناس يقبلون على الإسلام إقبالا فاق كلّ تصوّر واعتنق كثير من القبائل العربية المسيحية الإسلام وحاربوا الفرس والروم فى صف المسلمين . ويقص توماس أرنولد من خبر موقعة الجسر سنة ١٣ هجرية بين العرب والفرس أن الهزيمة رقد أوشكت أن تحل بالعرب إذا بزعيم مسيحى من بنى طيئ ينضم إلى المسلمين ، ويجعل منها شبيها بما كان من انحياز «سبوريوس لاربتوس» إلى جانب «هوراتيوس» فى موقعة جسر ملفيوس التى انتهت بانتصار قسطنطين وتحول العالم الرومانى إلى المسيحية ، وفى موقعة البويب التى تلتها ، انحازت قبيلة بنى النمر النصرانية إلى جيش المثنى وإلى قائدها توجه المثنى وقد استوى على فرسه وقال له : « إنك أمرؤ عربى فإذا حملت فاحمل معى » فارتدّ الفرس أمام هجومهم المروّع وأضيف بذلك نصر كبير إلى سلسلة الانتصارات الإسلامية الرائعة – ويقول نوماس أرنولد – « إنه فى ذلك اليوم قام بأعظم الأعمال بسالة غلام من قبيلة نصرانية أخرى من قبائل البدو . وكان قد جاء مع أصحابه ، وهم جماعة من فرسان البدو بينما كان الجيش العربى يتهيأ للقتال ، فألقوا بأنفسهم فى المعركة إلى جانب قومهم ، فلما حمى أوار المعركة

اندفع الغلام إلى قلب الفرس وقتل قائدهم ثم عاد إلى صفوف المسلمين على صهوة فرسه المطهمة وهو يصيح فى زهو الانتصار : أنا الغلام التغلبى . أنا قتلت المرزبان » وقد ظلّت قبيلة تغلب على نصرانيتها وأمر الخليفة عمر ألا تكره على ترك دينها، وأن تقيم شعائرها الدينية كما تحب دون قيد بشرط ألّا ترد من يرغب منها فى اعتناق الإسلام وألا يعمدوا وليداً لأب مسلم ولما رأوا انتقاصاً من مكانتهم وإذلالاً لكبريائهم أن يؤدّوا الجزية التمسوا من الخليفة أن يعاملهم معاملة المسلمين وأن يقبل منهم الزكاة بدلاً من الجزية مضاعفة .

وكان إقبال الفرس كما كان إقبال إيالات الروم على الإسلام إقبالاً منقطع النظير لم يكره منهم أحد على اعتناقه ، ومما يروى عن إقبال المصريين على اعتناق الإسلام فى عهد الخليفة الورع عمر بن عبد العزيز . أن واليه على مصر استأذنه فى فرض الجزية على من أسلم فأرسل إليه يقول : « فضع الجزية عمن أسلم قبح الله رأيك فإن الله إنما بعث محمداً ﷺ هادياً ولم يبعثه جابياً » .

لم تكن الفتوح الإسلامية إذن لقهر الناس على اعتناق الإسلام ، فإذا قلنا إنها من دواعى السياسة ، سياسة الدولة التى تدين بعقيدة تدفع عنها وتحميها وتكفل لها الحرية فمعنى ذلك أنها ليست من دواعى نشر العقيدة وإن أدّت إليها فالإسلام دين سلام ورسالة ولا يكره أحداً على اعتناقه بقوله تعالى :

(لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم[٦٢]) .

ويروى فى نزولها أن رجلاً من الأنصار اعتنق ولداه المسيحية قبل البعث ، ثم قدما إلى المدينة فى أمر لهما ، فلزمهما أبوهما وقال لهما : لا أدعكما حتى تسلما فاختصماه إلى النبى، وقال الرجل : أيدخل بعضى النار وأنا أنظر إليه ، فنزلت الآية ، وخلّى الرجل سبيل ولديه .

فإذا قسم الفقهاء العالم إلى دارين : دار حرب ودار سلم مفترضين أن المسلمين فى حالة حرب دائمة مع غيرهم ، فهو افتراض لا يوائم جوهر الإسلام ولايتسق مع الواقع فى حروب المسلمين ، فالقتال وإن كتب على المسلمين فللضرورة التى يقتضيها دفع العدوان وتأمين حرية الدعوة أو دفع البغى من طائفة مؤمنة على طائفة أخرى مؤمنة ، وفيما عدا ذلك فقد فرض الإسلام المودة وحسن الجوار على المسلمين لغيرهم، كما فرض عليهم فيما بينهم عهد الأخوة ، لايخل به ولا ينقضه غير بغى طائفة منهم على طائفة أخرى مؤمنة أو قتالها ،

---

(٦٢) البقرة : ٢٥٦ .

ولايؤذن للمسلمين بقتال الباغية مالم تقبل الصلح ، ولايكون قتالها إلّا لتفيء لأمر الله وهو الحق فإن فاءت فالصلح العادل هو ختام ما كان من نزاع وهو صلح يقره المسلمون وينزل على حكمه المتنازعون فلا قهر ولا عقوبة ولا انتقام فالمسلمون أمة واحدة وإن تعددت ديارهم وأصولهم وديارهم ملك لهم جميعاً ينتقل فيها المسلم ما طاب له الانتقال لا تقف دونه سدود أو قيود وأينما حلّ فله نفس الحقوق وعليه نفس الواجبات ، له حق الرعاية والأمن والكفالة ، وعليه أن يقاتل فى سبيلها وإن كان عابراً غير مقيم فلا ينصرف عنها حتى يؤدى فرض الجهاد راضياً غير كاره فإذا قيل إن ديار الإسلام دار سلم فيها فرض الإسلام على أهلها من عهد الأخوّة وهو فرض كفالة ورعاية وسلام وحقوق وواجبات يتساوون فيها جميعاً وهى جميعاً قوام ما يمكن أن نسميه « السلام الإسلامى » الذى يضفى ظلال الأمن والطمأنينة على كلّ ديار الإسلام ويستظل به كلّ من فيها مسلمين وغير مسلمين وكان أهدى سبيلاً من « السلام الرومانى » الذى قام على حدّ السيف واختلفت فيه حقوق المواطنين والمستوطنين وأقوم من كلّ مانراه من مواثيق السلام فى العهد الحاضر .

العهود والمواثيق فى الإسلام :

واجه المسلمون منذ البداية ما يمكن أن نسميه الجماعات المخالفة ونعنى بها الجماعات التى لم تعتنق الإسلام وهى جماعات كانت إلى ذلك الوقت إمّا قبلية تمثلها قبائل العرب المنتشرة فى شبه الجزيرة العربية وإما دينية كيهود المدينة ونصارى نجران ، وكانت العهود والمواثيق التى أبرمت وقتذاك مع هذه الجماعات القبلية أو الدينية، فلما امتدّ الإسلام إلى خارج بلاد العرب واتصل المسلمون بالجماعات السياسية القائمة التى كانت العلاقات بينها وبين الدولة الإسلامية الناشئة هى التى يمكن أن نسميها علاقات دولية ، بمعنى أنها قامت بين دولتين لهما كيانهما السياسى المتكافىء وإن احتذت نفس الأهداف والمرامى التى قامت عليها العهود والمواثيق بين الجماعة الإسلامية الأولى والجماعات القبلية الأخرى – ولا نعدّ فى هذا – على خلاف كثيرين – ما كان من بيعتى العقبة ، فالعقبة الأولى كانت بيعةً على الإسلام بايع فيها من جاء من يثرب محمداً على ألّا يشرك أحدهم بالله شيئًا ولا يسرق ولا يزنى ولايقتل أولاده ولايأتى ببهتان يفتريه بين يديه ورجليه ولا يعصيه فى معروف فإن وفى فله الجنة وإن غشى من ذلك شيئاً فأمره إلى الله إن شاء عذب وإن شاء غفر ، وكانت العقبة الثانية بيعةً على الإسلام كالأولى وبيعةً على التكافل والحماية وإقراراً لقاعدة أساسية فى الإسلام هى وقوف المسلمين صفا واحداً لكل من يجترئ عليهم أو على دينهم فهى أوّل رباط فى وحدة المسلمين العامة ، كما لا نعدّ منها أيضاً ميثاق الرسول لأهل المدينة فقد كان

لتنظيم العلاقات بين أهل المدينة من المسلمين واليهود والمشركين على قواعد تكون لها صفة القانون وإلزامه ، وليست معاهدة حسن جوار وتحالف دفاعى كما يعدها البعض ولعل أوّل ما نعده من قبيل العلاقات الدولية فى الإسلام ما كان من هجرة المسلمين إلى الحبشة فقد أدّت بقريش إلى أن تبعث إلى النجاشى بمن يطلب ردّ المهاجرين إليهم واستمع النجاشى إلى حجة الفريقين فأقرّ إقامة المهاجرين فى بلده .

وأوّل علاقة بين المسلمين ومخالفيهم يمكن أن تتسم بطابع العلاقة الدولية كما نعرفها فى الوقت الحاضر ما كان فى صلح الحديبية، فقد أذن محمد بين المسلمين بالحج ودعا إليه غير المسلمين من القبائل الأخرى فى الخروج إلى بيت الله آمنين غير مقاتلين وكان الحج إلى الكعبة فريضة بين العرب قبل الإسلام وقد دعا محمد غير المسلمين إلى الحجّ معه حتى لا تكون حجة لقريش عليه عند العرب إذا منعوه وقاتلوه فى الشهر الحرام وكانت نظرة سياسيةً أكثر منها دينية فقد حال الإسلام بين المشركين والحج إلى الكعبة بعد ذلك . أما والكعبة مهوى قلوب العرب جميعاً ولا يد عليها للمسلمين بعد فإن دعوة محمد قبائل العرب من غير المسلمين للحج معه ، هى دعوة السياسى الأريب وهى من قبيل التحالف أكثر منها إقراراً لحق يمكن أن يدّعيه المشركون .

ولعلها كانت سبباً فى صدّ المشركين عن بيت الله بعد أن فتحت مكة أبوابها للنبى ودانت لدعوة الحق ، وكان صداً جازماً حاسماً لايقال فيه إن محمداً قد سمح من قبل للمشركين بالحج معه فلم يبغ الحج عامه التالى حتى تتم كلمة الله وبعث بأبى بكر حاجا بالمسلمين وأردفه بعليّ بن أبى طالب ليقرأ على الناس سورة براءة وليعلن فيهم جميعاً « ألا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان » .

ولما جاء النبى ونزل بالحديبية وقد أعلنت قريش ألّا يدخلها عليهم قهراً، بدأت بينها وبينه مراسلات ورسل ثم كانت مفاوضات أعلن فيها محمد أنه لا يبغى غير الحج مسالماً وأصرت قريش ألا يدخلها عليهم عامه ذاك حتى لاتتضع مكانتهم بين العرب وأعقبها ما يعرف بصلح الحديبية على ما جاء فى صدره : « هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله » ونص على المهادنة عشر سنوات فى رأى أكثر كتاب السير وسنتين فى قول الواقدى « وأن من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليّه رده عليهم ، ومن جاء قريشاً من رجال محمد لم يردوه عليه ، وأنه من أحب من العرب مخالفة محمد فلا جناح عليه، ومن أحب مخالفة قريش فلا جناح عليه ، وأن يرجع محمد وأصحابه عن مكة عامهم هذا ، على أن يعودوا إليها فى العام الذى يليه فيدخلوها ويقيموا بها ثلاثة أيام ومعهم من السلاح السيوف فى قربها ولاسلاح غيرها » .

ولم يكن صلح الحديبية أوّل صلح فى الإسلام فقد سبقه الصلح مع يهود بنى النضير وخيبر وفدك أما ما كان مع يهود بنى قريظة فهو أقرب إلى التحكيم حين ارتضوا حكم سعد بن معاذ واختاروه ، وكان صلح الحديبية أقرب إلى الهدنة الموقوتة منه إلى الصلح الدائم ، وكان بين طرفين متكافئين لم يظهر فيهما طرف على الآخر فى حرب .

وأوّل عهد فى الإسلام عهد النبى لنصارى نجران ، ويعدّه سيد أمير على مثالا لجوهر الروح السياسية فى الإسلام ، وقد كان للنبىّ عهود قبله مع عدد من القبائل العربية إلاّ أن عهده لنصارى نجران كان تشريعاً لمعاملة رعايا الدولة من غير المسلمين اهتداه الحكام من بعد ، ونصه كما يلى :

« لنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على ما تحت أيديهم من كثير أو قليل ، لايغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته وليس عليه دنية[٦٣] ولادم جاهلية ، ولايخسرون ولا يعسرون ، ولا يطأ أرضهم جيش ومن سأل منهم حقاً فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين ، ومن أكل ربا من ذى قبل[٦٤] فذمتى منه بريئة ، ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر ، وعلى ما فى هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبى الأمى رسول الله أبدا ، حتى يأتى الله بأمره » .

وقد أراد الرشيد فى خلافته أن ينقض هذا العهد فمنعه منه قاضى القضاة محمد بن الحسن الشيبانى .

وأوّل سفارة فى الإسلام وفادة رسل النبى على الملوك والأقيال بدعوة الإسلام فمنهم من ردّ رداً حسناً كهرقل ومن أكرم وفادة الرسل كالمقوقس ومن أساء إليهم ككسرى فارس .

ومن هذه العهود والمواثيق وأحكام الصلح والمهادنات والتحكيم يتكوّن التشريع الدولى فى الإسلام ، وهو ما يقابل القانون الدولى فى العصر الحديث . ولم يكن للعلاقات الدولية أحكام مرعية وقواعد ثابتة من قبل إلاّ ما جرى به العرف وكان يقوم على قاعدتين : قاعدة القهر فى العلاقة بين الدول أو الاسترقاق أو مايشبه من ضروب الاستعمار فى العلاقة بين الدولة ورعايا البلدان التى تخضع لها ، ولم تكن تختلف عن القنية أو الاسترقاق بأى حال من الأحوال . وكان العالم قلة من السادة تحكم وتستبد وكثرة من الرعايا المستعبدين والرقيق وأقنان الأرض، حتى جاء الإسلام بتشريع لكل تلك العلاقات .

وتستمد العلاقات الدولية طبيعتها من روح الإسلام ، وهى علاقة كما قلنا بين المسلمين والمخالفين . إذ أن المسلمين أمة واحدة تحكمها شريعة واحدة وسلطان واحد فإذا تعددّت

(٦٣) ليس عليه دنية أى لا يعامل معاملة الضعيف. (٦٤) المراد ما يكون فى المستقبل.

السلطة بتعدد الشعوب فإن العلاقة التى تحكم الشعوب الإسلامية أو حكوماتها هى العلاقة التى تقوم على الإخاء الإسلامى والعهد بينها هو عهد الأخوّة ولا عهد غيره .

والمخالفون إمّا معاهدون وإمّا لا عهد لهم والمعاهدون إمّا ذميون وإما مستأمنون فالذمى من يقيم فى أرض الدولة الإسلامية ويتمتع برعويتها وله ما للمسلمين من حقوق وعليه ما عليهم من واجبات مع كفالة حريته الدينية والشخصية فيما يتصل بأحكام دينه كأحكام الأسرة وما يبيحه دينه من مطعم ومشرب فأباح الحنفية لهم أكل الخنزير وشرب الخمر وخالفهم جمهرة الفقهاء معتبرين أن الإباحة ليس لها سند فى دينهم . والضريبة التى تقتضيها الدولة منه هى الجزية ويعفى مقابلها من واجب الدفاع وفريضة الزكاة وإن كان حقّه فى الزكاة كحق المسلم لاينقضه أنه ذمى ، وقد رد أبو عبيدة الجزية لأهل حمص فى وقت ظن أنه لاقبل له بدفع الروم عنهم ، وقال لهم : « إنما أخذناها جزاء منعتكم والدفاع عنكم وقد عجزنا » .

وقد أجرى عمر الصدقة على يهودى كفيف البصر وأمر له برزق مستمر من بيت مال المسلمين وقال لخازن بيت المال : « أنظر إلى هذا وضربائه ، فوالله ما أنصفنا إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم ، إنما الصدقات للفقراء والمساكين ، والفقراء هم المسلمون وهذا من المساكين من أهل الكتاب » ثم وضع الجزية عنه وعن ضربائه . ومما أوصى به عند ما حضرته الوفاة : « أوصى الخليفة من بعدى بذمة رسول الله ﷺ أن يوفى لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولايكلفهم فوق طاقاتهم » .

وللذمى ذمة رسول الله وعهده ، وفى الحديث « من آذى ذمياً فليس منا » . والعهد لهم ولأبنائهم من بعدهم أبدىّ دائم لا ينقض يقيمه ولى الأمر ويرعاه ما كانوا فى ديار المسلمين مقيمين غير نازحين راضين بالحياة معهم غير كارهين ، ومن لايرضى فله أن يرحل، أو يقيم مستأمناً للمدة التى يرغب حتى يرحل .

ومن الذميين من يقيمون فى أرض لهم وحدهم ودارهم دار عهد أو دار موادعة عقد لهم ابتداء عندما يخيرهم المسلمون بين الإسلام أو المسالمة فيختارون المسالمة ويصالحون المسلمين على شروط يتفقون عليها ويكون على المسلمين حمايتهم والدفاع عنهم ويكون على هؤلاء الذميين أن يؤدّوا الجزية للمسلمين مقابل ذلك كما كان عهد النبى لنصارى نجران وعهد أبى عبيدة لأهل حمص وعهد عبد الله بن سعد بن أبى السرح مع أهل النوبة وعهد معاوية مع أهل أرمينية . ويرى الشافعى أن الموادعة أو العهد لا يكون إلاّ مع الموادعين من الحكام فإن كانوا من غير الموادعين فليس لهم عهد ولا موادعة ، وهو ما عبر عنه الشيباني بالمنعة

والسلطان لأهل الجماعة التى يعقد معها عقد الموادعة ، فإن لم تكن لهم المنعة والسلطان بخضوعهم لدولة أخرى فليس لإحداهما عهد إلا أن يكون مع كليهما .

ومن أشهر عهود الذمة بعد عهد النبى لنصارى نجران ، عهد الخليفة عمر لأهل إيلياء ونصه كما أورده الطبرى :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان : أعطاهم أمانا لأنفسهم ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها أنه لا تسكن كنائسهم . ولاتهدم ولا ينقص منها ولا من خيرها ، ولا من صليبهم ولا من شئ من أموالهم ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم ، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود . وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن . وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص . فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم . ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ، ومن أحبّ من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فإنهم على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم . ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله ، وإنه لا يؤخذ منهم حتى يحصد حصادهم، وعلى ما فى هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذ أعطوا الذى عليهم من الجزية » .

وختم عمر الميثاق بتوقيعه وشهد عليه خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن ابن عوف ومعاوية بن أبى سفيان .

واغتبط صفر نيوس أسقف بيت المقدس بعهد عمر واغتبط به أهل بيت المقدس جميعا « وكيف لا يغتبطون – كما يقول هيكل – وقد أقرهم المسلمون وأمنوهم على أموالهم وأنفسهم وعقائدهم. لايضار أحد منهم بسبب دينه، ولا يكره على شىء من أمره. وكيف لايغتبطون وقد أباح هذا العهد لمن شاء من أهل المدينة أن يرحل عنها مع الروم. وأباح لمن شاء من الروم ومن الأجانب المقيمين بالمدينة أن يظلّوا بها آمنين . ثم لم يفرض عليهم غير الجزية لقاء منعهم وكفالة أمنهم . أين هذا مما كان يريد هرقل أن يكره أهل المدينة عليه من ترك مذهبهم إلى مذهب الدولة الرسمى فمن أبى جدع أنفه وصلمت أذناه وهدم بيته » .

ولم يشأ عمر أن يصلى فى كنيسة القيامة حين جاء موعد الصلاة وهو يطوف بها ، وطلب إليه البطريق أن يصلى بها فهى من مساجد الله ، وأبى عمر الصلاة فيها حتى لاتكون سنة يحتذيها المسلمون فإذا احتذوها أخرجوا النصارى من كنيستهم وخالفوا عهد الأمان ، ولم

يشأ أن يصلى بكنيسة قسطنطين المجاورة للسبب نفسه وصلّى قريبا من الصخرة المقدسة حيث أقيم المسجد الأقصى من بعد .

وكان عهد النبي لنصارى نجران وعهد عمر لأهل إيلياء مثالاً لعهود أهل الذمة .

وأما المستأمن ويسمى بالحربي فى رأي من يعدّون كل من لا عهد له ضمن دار الحرب فهو من دخل ديار الإسلام عابراً أو مرتحلاً أو مقيماً لأجل وليس له حق الإقامة الدائمة فإذا أرادها وأقام فيها إقامة دائمةً أصبح من أهل الذمة ولم يعد مستأمنا .

وللمستأمن حق الحماية والرعاية وإن كانت داره فى حرب مع المسلمين ناشبة ما دام لا ينكث بعهد الأمان ولا يفتات عليه بغدر أو خيانة تضّر بالدولة ، فالحرب فى الإسلام هى حرب المقاتلين من الجماعات والدول لايصلى سعيرها الآمن ما دام بعيداً عن القتال غير مشارك فيه ، بفعل أو برأى ، وهو آمن على ماله وملكه وما كسبت يداه حلالاً من غير ربا فى دار الإسلام ويبقى له ماله وإن عاد إلى بلده التى هى فى حرب أو فى حالة حرب مع المسلمين ولا تزول عنه ملكيته حتى وإن حمل السلاح ضدّ المسلمين :

ويسهب الفقهاء والشراح فى حقوق المستأمن ويقولون ببقاء الأمان فى ماله وفى نفسه إذا دعته دواعي التجارة أو النزهة أو قضاء حاجة لنفسه ولغيره إذا عاد إلى دار الحرب ثم قفل منها راجعاً إلى ديار الإسلام لأنه لم يخرج عن نية الإقامة فيها فهو كالذمى فى هذا ، فإذا استوطن دار الحرب بطل الأمان فى نفسه وبقى فى ماله لاختصاص المبطل بنفسه فيختص البطلان به ، ويقولون إنه إذا مات المستأمن فى دار الإسلام وجب أن يرسل ماله لورثته وإن كانت دارهم فى حرب مع المسلمين ، ويزيدون على ذلك إنه لو قتل فى حرب مع المسلمين فإن ذلك لا يحرم ورثته حق الميراث فى ماله ، وعلى وليّ الأمرأن يرسلها إليهم كاملة غير منقوصة ، ويخالفهم الشافعى فى ذلك لأنه يرى الأمان له وليس لورثته الذين لم يعقدوا

ولا يصادر مال المستأمن إلّا فى حالة واحدة هى أن يؤسر فى حرب ويسترق إذ يصبح غير أهل للتملك ويؤول ما يملك إلى بيت المال ويعتق عبده .

وأما من لا عهد له من المخالفين ويسمى « الحربى » على اعتبار أن العالم دار حرب أو دار سلم وأن دار السلم هى ديار الإسلام وإن كنا نعتقد أن التسمية جرت بذلك لأن ديار الإسلام وديار العهد مما لا يجوز فيها حرب ؛ فديار الإسلام دار سلم دائم لايختصم فيها المسلمون بعضهم البعض ، ولا تبغى طائفة منهم على أخرى فإصلاح ذات البين بينها فرض على المسلمين وإلا قاتلوا الباغية حتى تفيء إلى حكم الإسلام ، وأما ديار العهد فهى دار

سلم بما لهم فى ذمة المسلمين من عهد واجب الوفاء ما التزموا من جانبهم بالوفاء وأمّا دار الحرب فمما يجوز للمسلمين حربها بشرط وقوع العدوان أو ثبوت نية العدوان .

فليست للحرب مع المخالفين ممن لاعهد لهم صفة الدوام أو الاستمرار وإنما هى موقوته بظروفها مما تحكمه علاقاتهم الفعلية مع المسلمين من رعاياهم ، أو علاقتهم مع الدولة الإسلامية . فإذا اضطهدو المسلمين من رعاياهم وحالوا بينهم وبين حريتهم الدينية كان جهادهم فى ذلك واجباً على المسلمين . وإذا خيف عدوانهم على ديار الإسلام أو كان هناك ما يهددها منهم ، كان على المسلمين أن يحذروهم ويعدّوا العدّة لملاقاتهم ، والمبادرة خير من الانتظار فما غزى قوم فى عقر ديارهم إلا ذلوا فى قول على بن أبى طالب ، والمبادرة مبدأ أصيل من مبادئ الحرب .

وفى الإسلام يتماثل حق الفرد وحق الدولة فى منح الأمان فللفرد أن يجير ويؤمن ويعاهد فرداً أو مجموعة من الناس وأمانه وعهده مصونان بالحديث المأثور : « ذمة المسلمين واحدة يسعي بها أدناهم » وكان ذلك سنةً فى العرب وكم خاضوا من الحروب بسببها ومازال سنّةً حميدةً فيهم أكّدها الإسلام ، وقد أجار أبان بن سعيد عثمان بن عفان الزمن الذى يفرغ فيه من مفاوضة قريش قبيل صلح الحديبية وكانت بيعة العقبة الثانية من هذا القبيل فقد قبل محمد جوار أهل يثرب على أن يمنعوه مما يمنعون منه نساءهم وأبناءهم ، وأجارت زينب ابنة النبى أبا العاصي بن الربيع وكان من أسرى بدر وافتدته زينب وكانت زوجاً له فى الجاهلية ومازال ممسكاً لها بمكة وكان فى بعض ما افتدته به قلادة لها كانت خديجة أدخلتها بها على أبى العاصى حين بنى بها فلما رآها النبى رقّ لها رقةً شديدةً ، فقال لأصحابه : إن رأيتم أن تطلّقوا لها أسيرها وتردوا عليها مالها فافعلوا ثم اتفق مع أبى العاصى على أن يفارق زينب ما دام الإسلام قد فرق بينهما وبعث بمن جاء بها إلى المدينة فلما خرج فى مال لقريش بعد ذلك وقع فى إسار سرية للمسلمين فلما كان الليل انسل إلى بيت زينب واستجارها فأجارته ، فلما رجع إلى مكة ودفع لكل ذى مال ماله نادى فقال : « يامعشر قريش . هل بقى لأحد منكم عندى مال لم يأخذه » قالوا : لا ، جزاك الله خيراً فقد وجدناك وفياً كريماً . قال : فإنى أشهد أن لا إله إلّا الله وأن محمداً عبده ورسوله والله ما منعنى من الإسلام عنده إلّا مخافة أن تظنوا أنى إنما أردت أن آكل أموالكم فلما أداها الله إليكم وفرغت منها أسلمت ثم هاجر إلى المدينة ورد إليه النبى زينب . وقبل عمر أمان العهد فقد كتب إليه أبو عبيدة أن عبداً أمن أهل بلد بالعراق وسأله الرأى فكتب إليه عمر : « إن الله عظم الوفاء فلا تكونون أوفياء حتى تفوا » فوفوا لهم وانصرفوا عنهم وأجاز أمان العبد، كما

أقر الإسلام أمان المرأة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « قد أجرنا من أجرت يا أم هانئ » وإن رأى بعض الفقهاء ألّا يكون للعبد أو المرأة عهد إلّا بإذن الإمام أما عهد المسلم الحر فواجب الوفاء .

وكفل الإسلام أمان المستجير فى قوله تعالى :

(وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه)[٦٥] .

ومما يروى فى ذلك ما كان من واصل بن عطاء زعيم المعتزلة وقد وقع جماعة من صحبه فى أيدى الخوارج وهم على ما نعرف من شدة فى الدين فخشى واصل أن يسوهم بسوء فقال لأصحابه : دعونى وإياهم وكانوا قد أشرفوا على العطب فقالوا شأنك . فخرج إليهم فقالوا : ما أنت وأصحابك قال : مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده ، فقالوا : قد أجرناكم فجعلوا يعلّمونهم أحكامهم ثم قالوا : امضوا مصاحبين فإنكم إخواننا . قال واصل : ليس ذلك لكم فإن الله تبارك وتعالى يقول : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه) فأبلغونا مأمننا فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا : ذلك لكم وساروا بأجمعهم حتى أبلغوهم المأمن .

كما كفل أمان المحارب ، وعدّه الخليفة عمر واقعاً ولو بالإشارة أو بالكلمة فإذا قيل للمحارب لاتخف ، كان ذلك أماناً له ، وإذا أشير عليه ولو بالأصبع ما يفيد ذلك كان ذلك أماناً أيضاً وقد سمع أن مسلماً قال لمحارب فارسى لا تخف ثم قتله فكتب إلى أمير الجيش يقول : « بلغنى أن رجالاً منكم يطلبون العلج حتى إذا اشتد فى الجبل وامتنع فيقول له لا تخف . فإذا أدركه قتله . وإنى والذى نفسى بيده لايبلغنى أن أحداً فعل ذلك إلا قطعت عنقه » ومما ينسب إليه أنه قال : « لو أن أحدكم أشار إلى السماء بأصابعه لمشرك ثم نزل إليه على ذلك فقتله لقتلته به » .

ويكون للمستأمن على ذلك أمان الذمى فلا يؤسر ولا يسترق .

وللمواثيق والعهود حرمتها فى الإسلام فى قوله تعالى :

(وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ما تفعلون ولاتكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلاً بينكم أن تكون أمّةٌ هى أربى من أمة إنما يبلوكم الله به وليبيّننّ لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون ولو شاء الله لجعلكم أمّةً واحدةً ولكن يضلّ من يشاء ويهدى من يشاء ولتسألنّ عما كنتم تعملون . ولا تتّخذوا أيمانكم دخلاً بينكم فتزلّ قدم بعد ثبوتها وتذوقوا

---

(٦٥) التوبة : ٦ .

السوء بما صددتم عن سبيل الله ولكم عذابٌ عظيم . ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون)[٦٦] .

وقد جاء إلى النبى – وكان صلح الحديبية قد عقد لتوّه – أبو جندل بن سهيل بن عمرو يريد اللحاق بالمسلمين والسير معهم . فلما رأى سهيل ولده ، ضرب وجهه وأخذ يجره يبغى رده إلى صف قريش وأبو جندل يصيح : « يامعشر المسلمين أأرد إلى المشركين يفتنوننى فى دينى » .

ولم ير النبى إلّا أن يصبر أبو جندل وقال : « يا أبا جندل ، فاصبر واحتسب فإن اللهجاعل لك ولمن معك من المستضعفين مخرجاً . إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وأعطيناهم على ذلك وأعطونا عهد الله وإنا لانغدر بهم » وكان النبى قد قبل أن يردّ على قريش من يفد عليه منهم وألا ترد قريش من يفد من المسلمين عليهم ولم يملك لأبى جندل بعد إبرام العهد إلا أن يفى به ويردّ أبا جندل إلى قومه موصياً إياه بالصبر .

ولما ذكر بعض المسلمين نية المشركين على الغدر قال : « وفوا لهم ونستعين بالله عليهم » وكان عليه الصلاة والسلام يحث المسلمين على الوفاء بعهدهم ويقول : « ألا أخبركم بخياركم؟ خياركم الموفون بعهدهم » ويقول : « إنا أحق بمن وفى بعهده » ويرى أكبر الغدر غدر الأمراء لأن غدرهم ينسحب على أتباعهم فيحيق بهم من الضرّ ما يحيق به ، فإذا كانت الدولة فإن غدر أربابها يجرّ عليها وعلى أهلها من النزاع والشحناء مالا تضمن مغبته ويقول : « لا غادر أعظم غدراً من أمير عامة » .

والوفاء واجب على المسلمين وإن بدت نية الغدر من الآخرين فى قوله تعالى :
(وإن يريدوا أن يخدعوك فإنّ حسبك الله هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين)[٦٧] .

ويرى عبد الرحمن عزام فى الرسالة الخالدة أن : حرمة العهود فوق حرمة الدين فقد جعلت الشريعة حق الميثاق فوق حق الدين نفسه فللمشرك من قوم بينهم وبين المسلمين عهد حق الدية تدفع إلى أهله .. وقد حرمت كذلك الشريعة نصرة المسلم للمسلم على من بيده ميثاق وهو غير مسلم ويستشهد على ذلك بقوله تعالى :
(وإن استنصروكم فى الدين فعليكم النصر إلّا على قوم بينكم وبينهم ميثاق)[٦٨] .

فإذا أجبر المسلمون على نقض العهد لنبين الخيانة فعليهم أن ينذروا بذلك ويعلنوه وليس لهم أن يفجأوا القوم بإجراء يترتب على نقض العهد ما لم يعلم القوم بنقضه وأن المسلمين فى حل منه فى قوله تعالى :

---

(٦٦) النحل : ٩١– ٩٥.
(٦٧) الأنفال : ٦٢.
(٦٨) الأنفال : ٧٢.

(وإمّا تخافنّ من قوم خيانةً فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين)[٦٩] .

ولا ينقض عهد المسلمين ما لم يبدأ الآخرون بنقضه ، أو يكون من هؤلاء الآخرين ما ينقضه كمظاهرتهم للعدو على المسلمين فى قوله تعالى :

(إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يظاهروا عليكم أحداً فأتموا إليهم عهدهم إلى مدّتهم)[٧٠] .

وليس لهم أن ينقضوا فى غير ذلك عهدا عاهدوا الله عليه بقوله تعالى :

(ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلًا)[٧١] .

وقد جرى المسلمون بذلك حتى مع من لا عهد لهم ، فالوفاء بالعهد من مقررات الإسلام الأصيلة ، يسرى على الأفراد كما يسرى على الجماعات فكان ما أوصى به عثمان ولاته فى كتابه إليهم ونصه :

« أما بعد فإن الله خلق الخلق بالحق ، فلا يقبل إلا الحق ، خذوا الحق واعطوا الحق ، الأمانة الأمانة ، قوموا عليها لاتكونوا أوّل من يسلبها فتكونوا شركاء من بعدكم . الوفاء الوفاء لاتظلموا اليتيم ولا المعاهد فإن الله خصيم من ظلمهم » .

وفى كتاب على بن أبى طالب إلى الأشتر النخعى :

« وإن عقدت بينك وبين عدوٍّ لك عقدةً أو ألبسته منك ذمةً فحط عهدك بالوفاء ، وارع ذمتك بالأمانة واجعل لنفسك جنةً دون ما أعطيت فإنه ليس من فرائض الله شىء الناس أشد عليه اجتماعاً مع تفرق أهوائهم وتشتت أهوائهم من تعظيم الوفاء .. فلا تغدرن بذمتك ولا تخيسن بعهدك ولا تختلن عدوك فإنه لا يجترئ على الله إلاّ جاهل شقىّ .. فلا إدغال ولا مدالة ولا خداع فيه . ولا تعقد عقداً تجوز فيه العلل ، ولا تعولن على لحن القول بعد التأكد والتوثقة ، ولايدعونك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق ، فإن صدك منه ضيق أمر ترجو انفراجه وتقبل انفراجه وتقبل عاقبته خير من عذر تخاف تبعته »

والوفاء خلة من خلال الإسلام لا يقتصر على عهود السياسة ومواثيقها وإنما يمتد إلى كل ما عداها مما يستوجب الوفاء ويقتضيه من عهود ، والعهد لله والذمة للرسول فيقال عهد الله وذمة رسول الله ؛ لذلك سمّى المخالفون من أهل الكتاب بالذميين أى لهم ذمة رسول الله .

---

(٦٩) الأنفال : ٥٨ .
(٧٠) التوبة : ٤ .
(٧١) النحل : ٩١ .

وغاية الوفاء هو الوفاء بعهد الله إطلاقاً فى قوله تعالى :

(ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيما)[٧٢] .

(وأفوا بعهدى أُوف بعهدكم وإيّاى فارهبون)[٧٣] .

(الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق)[٧٤] .

(يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[٧٥] .

(وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسئولاً)[٧٦] .

(وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم)[٧٧] .

(يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شرُّه مستطيراً)[٧٨] .

(بلى من أوْفى بعهده واتّقى فإنّ الله يحبّ المتّقين . إنّ الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلاً أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولاينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذابٌ أليم)[٧٩] .

وقد جعل الله الوفاء من البر وقرنه بالصالح من الأعمال التى تكوّن فى مجموعها جوهر العقيدة الإسلامية فى قوله تعالى :

(ليس البّر أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكن وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون)[٨٠] .

وهى فى الوقت نفسه جوهر الخلق الإسلامى والله بعد ذلك خير الأوفياء فى قوله تعالى :

(ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم)[٨١] .

وليست العهود والمواثيق فى الإسلام إلاّ للخير فلا عهد على ظلم ولا ميثاق على بغى أو عدوان بقوله تعالى :

(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان)[٨٢] وأقر الإسلام ما كان من ذلك فى الجاهلية فمن محامد العرب قبل الإسلام الوفاء بالعهد وتأمين المستجير فكان

(٧٢) الفتح : ٢٠.
(٧٣) البقرة : ٤٠.
(٧٤) الرعد ٢٠.
(٧٥) المائدة : ١.
(٧٦) الإسراء :
(٧٧) النحل : ٩١.
(٧٨) الإنسان : ٧.
(٧٩) آل عمران : ٧٦- ٧٧.
(٨٠) البقرة : ١٧٧.
(٨١) التوبة : ١١١.
(٨٢) المائدة : ٢.

حلف الفضول ما قال فيه محمد : « لو دعيت إليه فى الإسلام لأجبت » : وهو حلف عقدته قريش فى الجاهلية لنصرة المظلوم وسببه أن يمنياً جاء مكة ببضاعة ابتاعها منه رجل من بنى سهم يقال إنه العاصى بن وائل امتنع بسلطانه أن يفى اليمنى ثمن بضاعته أو يردها عليه فقام اليمنى إلى الكعبة صارخاً .

يالقصى لمظلوم بضاعته ببطن مكة نائى الدار والنفر

فقام إليه من قريش من ردّ إليه ماله واجتمعت بطونها فى دار عبد الله بن جدعان وتحالفوا على ردّ المظالم وإنصاف المظلوم من ظالمه وكان النبى ممن حضروا الاجتماع وسِنّه وقتذاك خمس وعشرون سنة فكان إذا ذكر حلف الفضول يقول : « لقد شهدت فى دار عبد الله بن جدعان حلف الفضول أما لو دعيت إليه فى الإسلام لأجبت وما أحبّ أن لى به حمر النعم وأنى نقضته وما يزيده الإسلام إلاّ شدّة » .

ولما قضى صلح الحديبية بحرية الاختيار لمن يدخل فى حلف المسلمين أو حلف قريش ، دخلت خزاعة ومازالت على الشرك فى حلف المسلمين وكانت خزاعة حليفةً فى الجاهلية لعبد المطلب جدّ النبى فأرادت أن يكون عهدها معه مجدداً لما كان مع آبائه فأقرّ النبى العهد على ما كان عليه وزاد عليه بشرطين أولها ألاّ يعين خزاعة ظالمين وثانيهما أن يعينها إذا وقع عليهم ظلم .

وليس فى نقض العهود فى الإسلام مايبرر ظلم من نقض أو ينفى العدالة عنه وهى من مقررات الإسلام بقوله تعالى :

(يأيها الذين آمنوا كونوا قوّامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألاّ تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبيرٌ بما تعملون)[٨٣] .

فالوفاء كما نعتقد هو شعيرة الإسلام الكبرى فى كل مايربط البشر من معاملات وعلاقات، وفى كل ما يربط العبد بخالقة ، وبه يتميز الإسلام على غيره من عهود القانون الدولى ومواثيق الأمم وشرائع المجتمع .

---

(٨٣) المائدة : ٨ .

الإسلام وحضارة العصر

أزمة العصر - الدين والدولة والمجتمع - إيمان العصر
الإسلام والعلم - الإسلام والحياة - الإسلام وحرية الإرادة
الإسلام والأخلاق

أزمة العصر

وبعد فإننا فى حاجة إلى التعريف بروح الإسلام فى عالم تعصف المادية الغربية فيه بكل قيم الماضى وتراثه الروحى العظيم كحاجتنا اليوم. فإذا كان الغرب المسيحى قد برم بالدين وثار عليه وتنكر له فلأنه قد عجز عن آن يوائم بين الدين والحياة وبين الدين والعلم. وحين عجز عن التوفيق بينهما وضع البذرة النامية فى أزمة الإنسان المعاصر ، وهى البذرة التى توشك أن تعصف بحضارة العصر وتدمر تراث الماضى الباهر، حتى قام من أبنائه من ينذر بالكارثة القادمة ويعمل لتوقّيها بالبحث فى أسبابها : فمنهم من ردّها إلى عجز الفلسفة عن ملاحقة التغير المستمر فى معارفنا وفى محيط حياتنا ومنهم من ردّها إلى بوار العقيدة الدينية، وآخرون إلى خلل التوازن بين التقدم المادى والتقدم الروحى، أو إلى انهيار الفردية أو ضمور الحرية أو ابتعاد ثقافة العصر – ويعنى الثقافة الغربية – عن جذورها القديمة.

ومهما يكن من طابع الأزمة التى يعانيها الغرب والتى تلفح العالم بسياطها بما للغرب من سيطرة على العلم الحديث والثقافة والعصرية، فإننا فى الشرق ، وفى الشرق الإسلامى بنوع خاص، لنا أزمتنا الخاصة التى تتصل بوجودنا كما تتصل بتراثنا الثقافى وقدرتنا على التكيف مع روح العصر النامى الدائم التغير وبما تتأثر به ثقافتنا من ثقافة الغرب الغالبة.

فما هو موقفنا من الحضارة السائدة، وما هو موقعنا الحقيقى فى هذا العالم ؟ وهل نستطيع أن نقدم للإنسانية بعض ما قدمه الإسلام فى فجره الأول حين خيم الظلام على أرجاء العالمين الفارسى والرومانى ؟

هل نستطيع أن نقدم للعالم زاداً جديداً من القيم والفضائل وأسلوباً للحياة يتقبله العالم ويرضى عنه حين يرى فيه إنقاذاً له من أزمته التى يتردّى فيها ؟

وهل نجد فى تراثنا الروحى وفى قيم ديننا العظيم وفضائله ما يهدى الإنسانية إلى الخير والحق ويجنبها الخطر الذى تتردى فيه ؟

وهل نرى فيها ما يزوّد نهضتنا بالقوة، ويهدى خطانا إلى الصواب ويضىء آمالنا وأحلامنا بنور اليقين ؟

وهل نجد فى ديننا ما ضل عنه الغرب حين حجبت المادة عنه سرّ الوجود الأعلى فنرى على نور العلم سر الوجود الأعلى ؟

لقد كفرت الحضارة السائدة – حضارة الغرب المسيحى – بالدين ، وعدته سياجاً يحجب الحقيقة عن العقل وعائقاً يحول بين العقل وبين التحرر والأنطلاق. ولما ثارت المعركة

بين السلطتين الزمنية والدينية كان انتصار السلطة الزمنية فى النهاية قضاء على ما كان لرجل الدين من سلطة على النفوس قبل أن تكون قضاء على ما كان له من سلطان على الناس، فلما ضعف شأن رجال الدين لم يجدوا لسلطانهم لواذاً إلاّ فى التحيز للملكيات المطلقة التى استمدت سلطتها من الحق الإلهى للملوك. فلما ثارت الشعوب على استبداد الملوك وطغيانهم امتدت ثورتها إلى الكنيسة ورجال الدين بل والدين نفسه، فإذا كانت الثورة الفرنسية قد عصفت بملكية البوربون فقد عصفت فى الوقت نفسه بالكنيسة الفرنسية ذات التقاليد العريقة وبامتيازات طبقة الاكليروس التى لم تكن لتقل أبهةً وجاهاً ونفوذاً عما كان للبلاط الفرنسى من الأبهة والجاه والنفوذ وقضت على ما كان للدين ورجاله من توقير فى نفوس الجماهير.

ولما جاءت ثورة العلم وقفت منها الكنيسة موقفاً عنيداً لم يجن على العلم بقدر ما جنى على الدين، فأصبحت النظرة الأوروبية للدين عامة أنه عائق أمام التقدم وأنه سياج يحجب العقل عن رؤيه الحقيقة، فلا مجال للتقدم ما لم يتحرر الفرد من وقر الدين.

كانت هذه هى النظرة العامة لمن تحرروا من الدين وكفروا به، وامتدت نظرتهم تلك إلى كل دين آخر، فالدين أياً كان، خرافة لا يقبلها العقل.

أما الذين ظلوا على إيمانهم بالمسيحية، وقاموا بالتوفيق بينها وبين العقل، فقد لفحتهم نيران التعصب بالطعن على الإسلام وتجريحه، ووجدوا فى ركود العالم الإسلامى فى الوقت الذى تفتحت فيه الحياة الأوروبية واثمرت حضارتها الحديثة حجةً للطعن عليه ورميه بالجمود والتأخر. ففى مطلع هذا القرن نشر هانوتو، وزير خارجية فرنسا، حينذاك مقالاً فى صحيفة «الجورنال» الفرنسية عرض فيه بالإسلام ونسب إليه علّة التأخر والتواكل وفتور الهمة وكان الفيلسوف الفرنسى «ارنست رينان» قد قال مثل ذلك فى دراسته لابن رشد ومذهبه، وانبرى لهما الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ففنّد أقوالهما، وشرح لهما موقف الإسلام من المدنية والعلم فليس بينه وبينها من تناقض ما كان بينها وبين موقف رجال الاكليروس من العلم والمدنية ونسبوه إلى المسيحية.

وبعد ذلك بسنوات طعن كرومر على الإسلام واتهمه بالجمود، وانبرى له الكتاب يفنّدون أقواله ويردّون عليه.

وسواء كان موقف الثائرين بالدين والخارجين عليه فى أوروبا أو موقف المسيحيين المتدينين من الإسلام، فإن موقفهما معاً إنما ينبعث بين الفريق الأوّل من نظرتهم إلى الدين عامة وحكمهم على الإسلام بما حكموا به على المسيحية، وبين الفريق الآخر من تعصبهم

الديني. وكلتا النظرتين قائمة على الجهل بالإسلام ومعرفة حقيقتة وموقفه من العلم والتقدم.

فالإسلام لا يقف عائقاً دون التحرر والتفكير والتأمل والنظر ولا يضيق بالعلم بل يحث عليه ويطلبه. وفى الحديث الشريف «اطلبوا العلم ولو بالصين» ومن البديهى ألا يكون علم الصين دينياً، وإنما المقصود به العلم الطبيعي، وفى حديث آخر «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» ما يشير إلى نمو المعرفة واستمرارها.

وإنّا لنرى الإمام محمد عبده يجول فى صفحات التاريخ فيقول: «آخذ بيد القارىء الآن، وأرجع به إلى ما مضى من الزمان. وأقف به وقفةً بين يدى خلفاء بنى أمية والأئمة من بنى العباس ووزرائهم، والفقهاء والمتكلمون والمحدثون والأئمة المجتهدون من حولهم والأدباء والمؤرخون والأطباء والفلكيون والرياضيون والجغرافيون والطبيعيون وسائر أهل النظر من كل قبيل مطيفون بهم، وكلٌ مقبل على عمله، فإذا فرغ عامل من العمل أقبل على أخيه ووضع يده فى يده يصافح الفقيه المتكلم والمحدث الطبيب والمجتهد الرياضى الحكيم. وكل يرى فى صاحبه عوناً على ما يشتغل هو به. وهكذا أدخل به بيتاً من بيوت العلم. فأجد جميع هؤلاء سواء فى ذلك البيت يتحادثون ويتباحثون والإمام البخارى حافظ السنة بين يدى عمران بن حطان الخارجي يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدى الحسن البصرى شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه، وقد سئل الحسن عنه فقال للسائل:

« لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكأن الأنبياء ربّته ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، ما رأيت ظاهرًا أشبه بباطن منه ، ولا باطنًا أشبه بظاهر فيه » ...

« بل أرفع بصرى فأجد الإمام أبا حنيفة أمام الإمام زيد بن على – صاحب مذهب الزيدية من الشيعة – يتعلّم منه أصول العقائد والفقه، ولا يجد أحدهم من الآخر إلّا ما يجد صاحب الرأى فى حديثه ممن ينازعه فيه اجتهادًا فى بيان المصلحة – وهما من أهل بيت واحد – أمر به بين تلك الصفوف التى كانت تختلف وجهتها فى الطلب وغايتها واحدة ، وهى العلم » .

حتى يقول:

« فهناك يشير القارئ المنصف إلى أولئك المسلمين وأنصار ذلك الدين، ويقول: ها هنا يطلق اسم التسامح مع العلم فى حقيقته، ها هنا يوصف الدين بالكرم والحلم، ها هنا يعرف كيف يتفق الدين مع المدنية، عن هؤلاء العلماء والحكماء تؤخذ فنون الحرية فى النظر، ومنهم تهبط روح المسالمة بين العقل والوجدان، أو بين العقل والقلب كما يقولون..».

«يرى القارئ أنه لم يكن جلاد بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وبين أهل الدين شيء من التخالف فى الآراء شأن الأحرار فى الأفكار الذين أطلقوا من غلّ التقييد وعوفوا من علّة التقليد..».

ومازالت أزمة الدين فى الحضارة الأوربية قائمةً لا تحلّ، والخلاف بين المتدينين والملحدين مستمر والجمهرة الغالبة من الناس بين الفريقين لا أقول حائرة وإنما نبذت الدين واستغنت عنه بالدنيا، فإن بقيت له بقية فى النفوس فمن قبيل الشكل دون الجوهر ومن قبيل الإقرار الشفوى دون العمل.

إلّا أن الإنسان مما حمل من تراث ماضيه، ومما وقر فى أعماقه من صلته الخفيّة بعالم علوى لا يراه بقدر ما يثور به وجدانه، مازال ينشد الرؤيا الواضحة لتلك الصلة الخفية بينه وبين خالقه، ومازال ينشد فيها العون والهداية، فقد خلق الإنسان ضعيفاً وإنه ليستمدّ فى ضعفه العون من خالقه، وقديماً صنع لنفسه صنماً يلوذ به من الخوف المجهول، فإذا نبذ عقيدة من العقائد فلأنه لا يرى فيها ملاذ روحه ولا يجد فيها حلا لمشكلات حياته.

وأزمة العصر ليست أزمة الانطلاق من الدين والتحرر منه، وإنما أزمته هى فى البحث عن ذاته فى عالمه ومعرفة صيرورته حين تتوارى ذاته فى العالم الآخر، وهو فى حاجته إلى الأمن واليقين وفى حاجته إلى مقابلة التحدى الذى يواجه حياته فى حاجة لأن يواجه يقينه بالمعرفة التى توفّق بين العقل والروح.

وهى أزمة تصنعها الدولة ويصنعها المجتمع ويصنعها تشابك العلاقات والنظم الاجتماعية وتصنعها الغريزة حين تتحرر من عقالها فتنطلق كما تنطلق بالسائمة إلى حيوانية بشعة نراها تمثل ظاهرةً من الانحلال والتحرر من قيم الماضى كنوع من التعبير عن الذات.

وهى أزمة الشك والقلق الذى يعصف بالإنسان مما يحيط به ومما ينتظر مستقبله ومما يؤول إليه مصيره.

وهى أزمة الإنسان الذى يلقى بنفسه فى جحيم الآلام ويفتك بغيره من أبناء جنسه بغية طمع لا يتحقق.

وهى أزمة المعرفة الحقّة واليقين الثابت الذى يقود الإنسان إلى الحق والخير والجمال.

وهى أخيراً أزمة التوافق مع الواقع الحىّ ومع الصلة العليا التى تربط الإنسان بوحدة الكون فى قانونه الأبدى.

ولعلّنا فى دراستنا للإسلام وروح العصر نستطيع أن نجتلى ما يمكن أن يقدمه ديننا الحنيف لحلّ أزمة العصر وهداية الإنسانية إلى طريق تقودها إلى مدنية أسمى بتوفيقه بين الروح والعقل وبين الفكر والواقع وبما ثبت فى نفس الإنسان من إحساس بالحق فى حياته الجارية.

الدين والدولة والمجتمع :

لعب الدين فى تاريخ المجتمعات السياسية دوراً كبيراً لا يدانيه فيه أى عامل آخر. وقبل قيام المجتمعات السياسية كان الدين فى الجماعات التوتمية ممتزجاً بالحياة الاجتماعية متصلاً بغرائز الفرد وتفكيره أشدّ اتصال. وكان التوْتم فى حياة الجماعة أصلاً لوجودها وللصلات التى تربط بينها والتى تعدّ فى المجتمع التوتمى أقوى من صلات الأسرة. فإذا انتقلنا إلى مجتمع أكثر تقدماً كمجتمع القبيلة نجد أنّ الملوك المؤلهين يمثلون الامتداد الطبيعى لرؤساء العشائر التوتمية، وكانوا رؤساء دينيين تنتهى إليهم الرئاسة عن طريق خصائصهم الدينية التى يتناقلونها بالوراثة إلى الابن أو الأخ وابن الأخ إن لم يكن للرئيس من صلبه ولد، وتتمثل هذه الخصائص فى توتم العشيرة التى يرأسها، وفى معرفة الأسرار الدينية وطقوسها العديدة، وفى بلوغه سناً تؤهله لرئاسة محافل العشيرة وطقوسها.

ثم كان التطور الاجتماعى الأكثر تقدماً، تطوراً فى الدين والأخلاق قبل أن يغدو تطوراً فى التركيب الاجتماعى وحين نشأت الدولة فى مصر القديمة – وهى أقدم مجتمع حضارى فى التاريخ – نشأت فى رحاب الدين، وكانت شعائر الملكية ورسومها شعائر ورسوماً دينية، وكان الملك المؤلّه فى حياته والإله بعد مماته، وكانت المجتمعات المجاورة فى الهلال الخصيب وفى أرض الرافدين مجتمعات دينية تمتزج فيها طقوس الدين بالحياة الاجتماعية كما تمتزج فى السلطة السياسية سلطة الملك وسلطة الكاهن الأكبر، وكان الدين قوام الدولة فالملك يقيم عبادة الآلهة ويرعاها ويحرس البلاد ويكفل رخاء الأهلين. وكما كان فراعنه مصر وملوك ما بين النهرين كان أباطرة روما أرباب الامبراطورية ، وإن كان الأباطرة الأرباب أرباباً سياسيين لا أرباباً إلهيين كما كان ملوك الشرق، ولم يكن للإغريق آلهة من الملوك ، وكان الدين عندهم نظاماً أخلاقياً أكثر منه لاهوتياً تغلفه الأسطورة والخيال أكثر مما يغلفه السحر والطقوس.

ولما حلّ عصر الإيمان وبعثت ديانات السماء، ضرب الدين على الشعب اليهودى عزلةً مريرة وعنصرية حادةً، وطبع حياتهم بطابع خاص لم يتحرروا منه حتى اليوم، وحين راحوا ينشدون إقامة دولة، ويتطلعون إلى ملك، كانت عنصريتهم تقضى عليهم وتدمرهم فى النهاية، وأصبح المجتمع اليهودى مجتمعاً مغلقاً على ذاته لا يستطيع التحرر مما غذته به التوراة والتلمود من فكر عسير. بينما انطلقت المسيحية تبشر بملكوت السماء ، فلما أصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية استأثرت الكنيسة المسيحية بسلطان الدين والدنيا،

وأصبحت هى السلطة الفعلية الحاكمة والمتحكمة فى سلوك الناس وفى ضمائرهم، فحلت التبعية لمملكة السماء محل المواطنة الرومانية، ولم تعد روما القديمة التى وصفها «فرجيل» بأنها «ظئر الآلهة الفريجية على رأسها تاج من أبراج تطوف بعربتها مدن فريجيا بذريتها الإلهية وقد احتضنت بعض أحفادها من أهل السموات العلا» وأصبحت «روما الزانية أم البغايا التى سفكت دماء القديسين والشهداء».

ولم تمض بضعة قرون حتى أشرق الإسلام بلألاء باهر غمر سماء الجزيرة العربية كما غمرت أضواء المسيحية مدن الجليل من قبل. وكانت بلاد العرب خلواً من أى سلطان للدولة بينما كانت فلسطين أيالة رومانية، فلما انتشر رسل المسيحية يبشرون بملكوت السماء كان العالم الرومانى ميدان دعوتهم فاصطدموا بالدولة، وكان انتصارها فى صمود مبشريها ومعتنقيها لعسف الدولة وتنكيلها بهم، حتى آن لها أن تنتصر بعد ثلاثة قرون من ميلاد المسيح حين خال لقسطنطين أن الصليب - وهو رمز المسيح وإله الشمس على السواء - بشيره بالنصر، فأعلن حمايته لها، ولم يمض طويل وقت حتى أصبحت ديانةً رسمية للدولة.

ولم يواجه الإسلام ما واجهت المسيحية من عسف الدولة وطغيانها. فلما تكونت الجماعة الإسلامية الأولى استطاعت أن تحمى نفسها وتدفع عن وجودها وتنزل بكل من يتعرض لها أو يهددها العقاب الزاجر، فكانت السرايا والغزوات، ثم الوقائع التى كسبت فيها النصر على مشركى مكة ويهود المدينة تأميناً لها وإعلاء لشأن العقيدة. ولم تمض بضع سنوات حتى امتد سلطان الإسلام شرقاً وغرباً، فأقام فى مدى ثلاثين عاماً دولةً أهلّت على الدنيا بنور اليقين.

وفى الوقت الذى علا فيه نجم الدولة الإسلامية فاجتمعت فيها حضارة العصور الوسطى، وغدا المسلمون حماة الحضارة الانسانية وبناتها الأفذاذ، كانت الإمبراطورية الرومانية قد انقسمت إلى قسمين : شرقية ، وغربية. وظل القسم الشرقى بنجوة من غارات القبائل الجرمانية المتبربرة حفيظاً على شعائر الحكم الرومانى ونظم الدولة. أما القسم الغربى فكان مصيره مختلفاً، فانهارت الإمبراطورية فيه تحت ضغط الجرمان وضرباتهم المتوالية وحملت الكنيسة وحدها عبء المحافظة - ما أمكن - على تراث الحضارة القديم فى عالم آل السلطان فيه لأولئك البرابرة المحدثين، وكانت البداية لمسئولية حملتها طوال العصور الوسطى، فأخذت تستقل بشئونها وما لبثت أن استحوذت على سلطان الدين والدنيا معاً. وبقيت الكنيسة الشرقية فى القسطنطينية خاضعة لسلطان الإمبراطور لا تجرؤ على مخالفة التقاليد الكنسية الأولى، فاتسمت بالمحافظة والجمود وبقى للإمبراطور فيها سلطانه الأعلى.

وبينما احتفظ الإسلام بجوهره النقى، ولاذت الكنيسة الشرقية بالتزمت وغلبت عليها

بيروقراطية الدولة ونظامها القانونى، كانت الكنيسة الغربية قد هجرت الأسلوب العقلى للحضارة الهيلينية، وأقامت عالما من تصور القديس أوغسطين يقوم على الزهد والتجرد اللاهوتى، فقد خلق الله الدنيا متاعاً عابراً والأخرة للمتقين خالدين فيها أبداً وما الدنيا إلّا دار شرّ وقلق لا منجاة منها إلّا بنور الهدى، فمن اهتدى فله الجنة ونعيمها المقيم، ومن غوى فإلى النار وبئس القرار، وما لبثت أن نادت بسلطتها فوق أية سلطة أخرى فأصبحت - كما يقول فيشر - هى « الإمبراطورية فى قالب كنسى » ودان لها عالم العصور الوسطى فى الغرب لألف عام قادمة.

وصاغ الدين عالم ذلك العصر وحضارته فى الشرق الإسلامى والغرب المسيحى، ولكنه كان عالماً متباينا فى جوانبه تباين ما بين الإسلام والمسيحية فى النظرتين العقلية والدينية فهما وإنْ كانتا فرعى ديانة واحدة اكتملت فى تطورها رسالة السماء، إلّا أنهما كانتا متباينتين فى ظروفهما ونشأتهما فليس بينهما - إذا استثنينا عقيدة الأبوة الإلهية فى المسيحية - ثمة خلاف أساسى، كما يقول سيد أمير على، « فهما فى جوهرهما دين واحد، وكلاهما وليد القوى الروحية المتشابهة فى الإنسانية ».

فالمسيحية « احتجاج صارخ على المادية الصارمة السائدة بين الرومان » والإسلام « ثورة على الوثنية العربية المتدهورة وعلى تقاليد العرب وأوابدهم ». إلّا أن المسيحية ظهرت بين أقوام أكثر استقراراً وحضارةً من أهل الجزيرة العربية لهم حكومة منظمة فكانت المساوىء التى تحاربها أخف نسبياً فى وطأتها بينما ظهر الإسلام وسط قبائل وعشائر متأخرة فكان عليه أن يقاوم كل ما تأصل فى نفوسهم من حب الأثرة وحب الذات والتشبث بالخرافات القديمة.

وقد ظل الإسلام محتفظاً بنقاء جوهره وعقيدته. ولعل ذلك بسبب نشأته بعيداً عن المؤثرات الحضارية المجاورة وإن كنا نعتقد أن اكتماله كان السبب الأول فى بقائه نقياً فلم يكن فى حاجة إلى الاقتباس أو التزود بما يكمل نقصه، وأنه قضى فى البداية على كل فكر سابق عليه عند العرب، وأقام مجتمعاً جديداً لا صلة له بالمجتمع القديم فى مثله وأخلاقياته وتقاليده بل وفى مجرى تفكيره العام ، إذ قام على تفكير عقلى متوازن بعيدًا عن التجريدات الغامضة وشريعة يقبلها المنطق ولا يجد فيها الرجل البسيط ما يجاوز عقله أو تفكيره أو يناقض طبيعته الإنسانية. بينما نشأت المسيحية فى عالم مترع بالثقافات العديدة وفى بقعة تلاقت فيها شتى التيارات الفكرية والفلسفية، وكان من اليسير أن تنجو من تأثيرها لولا أن داعيتها العظيم الرسول بولس كان قد تشرّب الفلسفة اليونانية فى مدارس الإسكندرية فمزج ما بينها وبين المسيحية فى جوهرها الصافى، وتحولت على يديه إلى ديانة أخرى منذ ابتعدت عن موطنها الأصلى وأصبحت ديانة بولس - كما يقول سيد أمير على - ولم تعد

ديانة عيسى، فقد كانت الوثنية القديمة فى طريقها إلى الانهيار فى الوقت الذى هيأت فيه فلسفة اليونان والإسكندرية العالم الرومانى لتقبل فكرة الإله المتجسد، خالق العالم، والجوهر المولود قبل كل الدهور، فتأصلت هذه الفكرة فى مسيحية بولس، وكانت المسيحية الجديدة - كما يقول - نتاج حضارة عاشت قروناً قبل المسيح وبعد، وأصبحت أقرب ما تكون إلى الفلسفة منها إلى الدين السماوى.

وفى هذا ما يفسر رأى فيشر فى انتشار المسيحية بين الرومان إذ يقول: «إن التحوّل عن الوثنية إلى المسيحية لم يكن انتقالاً إلى جوٍّ غريب تمام الغرابة أو شعوراً بانقلاب مباغت مفاجئ، بل كان تحولاً رفيقاً فى كثير من التدرج الشعورى والعاطفى، إذ شابهت طقوس المسيحية وأسرارها المقدسة طقوس وأسرار الديانات القديمة كما تضمنت تعاليمها تعاليم الأفلاطونية الحديثة، ثم إن القول بوجود وساطة بين الله والناس كان أمراً مألوفاً عند الفرس وأهل الأفلاطونية الحديثة على السواء، وإن الثالوث فكرة دينية مستمدة من الحقيقة القائلة بأن الثلاثة هى العدد التام هذا فضلاً عن أن الزهد والفقر والنشوة الروحية والقنوت لم تكن جديدة على أهل الديانات القديمة، كما أن فكرة الآخرة وما حوت من جنات ونعيم وسعير وجحيم، لم تنفرد بها المسيحية وحدها بل أجمع أصحاب متراس وديانته الفارسية وأصحاب الفلسفة الرواقية فى اليونان على أن مصير العالم إلى الفناء بالنار وبئس القرار».

كما يقول: «إن ثقافة الكنيسة الرومانية الغربية تأسست على مزيج متعادل من الأناجيل المسيحية والكتب اليهودية المقدسة بالإضافة إلى الثقافة التى ظلت باقية فى المدارس القديمة برغم زوال الوثنية وأفول العالم القديم، وهذا المزيج المتعادل هو الذي طبع الحياة العقلية بغرب أوربا أوائل العصر الوسيط حين كانت الكنيسة وحدها هى الحفيظة على الكتب ونسخها».

ثم وقع الإسلام فيما وقعت فيه المسيحية، ولكن بصورة أخرى، وإن بقى جوهر عقيدته على صفائه الأصيل فلم يتعدّ ما أصابه الشكل إلى الجوهر، ولم يؤثر تعدد المذاهب والفرق على الأساس الذى قامت عليه العقيدة ولعل ذلك كان سبب خلوه من الكهانة والطقوس الدينية وطغيان رجال الإكليروس، فقد ظلّ رجل الفقة الإسلامى متجرداً للبحث والاجتهاد وتقنين الشريعة بعيداً عن سلطان الدولة ولم يكن صاحب سلطان أو حكم، وكثيرًا ما عاف مناصب الدولة وعفّ عنها حتى لا يكون لها على أحكامه سلطان. ولم يكن للدولة من سلطان على العقيدة وإن كانت تحميها وتدفع عنها، وكان ما وقع بالإسلام هو الجهل ثم التحلل من

مسئولية الضمير، فضلا عما جره الخلاف السياسى من تعدد الفرق والمذاهب وتسخير الدين للسياسة.

أما الجهل فقد بدأ يخيم على العالم الإسلامى، وينشر ظلاله السوداء إثر حادثين تركا آثارهما المقيته لعدّة قرون قادمة.

أولهما : جولة التتار المخربة فى أرجاء العالم الإسلامى وسقوط بغداد تحت سنابك خيلهم سنة ٦٥٦هـ الموافقة لسنة ١٢٥٨م، بعد سنوات من التحلل والانقسام والضعف الذى آلت إليه الدولة العباسية.

وثانيهما : سيطرة العثمانيين على العالم الإسلامى وما انتهت إليه من سيطرة الدولة على الدين.

ولم يكن لحادث التتار شبيه فى التاريخ إلا ما كان من قبل الظواهر الطبيعية كالزلازل والبراكين أو العواصف الجائحة المدمرة، بل إن هذه الظواهر الطبيعية تقصر عنه ولا تدانيه تدميراً وتخريباً، ولولا خفقة بقية بالقاهرة لخيم ظلام قاتم على أرجاء الحضارة الإنسانية فى الشرق وفى الغرب، فقد صانت القاهرة بقايا الحضارة الإسلامية الذاوية، ووقفت أمام تقدم التتار وأنزلت بهم الهزيمة فى عين جالوت، وحالت بينهم وبين الانسياح غربًا إلى مواطن الحضارة المسيحية التى توشك أن تخرج من ظلام العصور الوسطى. ولم يجمع المؤرخون فى الإسلام وفى المسيحية على السواء قدر ما أجمعوا على ما كان لمصر من فضل فى إنقاذ الحضارة الإنسانية من العاصفة المدمرة القادمة من الشرق.

وكان من اليسير أن ينجو العالم الإسلامى من آثار الكارثة التى خلفها التتار وراءهم لولا أن عوامل الضعف والفتور قد أخذت تحل بالمسلمين، فأقفل باب الاجتهاد، وارتد العقل إلى جمود قاتل نضبت فيه القرائح، حتى جاء الغزو العثمانى فزاد الجهل عمقا، وأصبح الدين رسوماً وطقوساً تؤدى غلب عليها الطابع اللاهوتى الذى غلب على المسيحية من قبل، يعبر عنها سيد أمير على تعبيراً جميلًا بقوله : «لقد أفصح أحد الوعاظ المسيحيين فى بيان واضح عن الفرق بين الدين واللاهوت وما أصاب الكنيسة المسيحية من جراء الخلط بينهما.. وما جرى فى المسيحية جرى فى الإسلام فقد حلت سخرية الإقرار الشفوى فى الإسلام محل العمل وحل التمسك بالرسوم محل الجد الصادق بإسداء الخير للإنسان حبا فى الخير وابتغاء مرضاة الله» فلم يكن العثمانيون أهل علم أو حضارة وحين دخلوا عالم الإسلام كانت الحضارة الإسلامية قد أوغلت فى الانحدار فأخذوا بالرسوم والشكل دون الجوهر فحكموا الدولة بسلطان الدين ولم يدركوا سماحته ونبله، ومن سخرية الأقدار أن تلعب القسطنطينية،

وقد أصبحت الآستانة أو استانبول فى الإسلام، نفس الدور الذى لعبته فى المسيحية فحين خضعت الكنيسة الشرقية فى القسطنطينية لإمرة الإمبراطور وبيروقراطية الدولة خضع الإسلام فى الآستانة لصولة الخليفة وطابع مشابه من البيروقراطية العثمانية التى سادت عالم العثمانيين وكان الغزو العثمانى وإن شابه غزو البرابرة والجرمان للإمبراطورية الغربية إلاّ أنهما انتهيا إلى نتيجتين مختلفتين لا من حيث الشكل ولكن من حيث الأثر، فإذا كانت غزوات الجرمان قد أدّت إلى قيام وحدة كنسية حلت محل الوحدة الإمبراطورية تسودها الكنيسة والسلطة البابوية، فإن غزو العثمانيين قد أدّى إلى وحدة العالم العربى وخضوعه للسيادة العثمانية، ولكنه على عكس ما حدث فى الإمبراطورية الغربية أخضع الدين لسلطان الخليفة، وفى الحالين فى روما وفى الآستانة كان الدين مراسم وطقوساً لاهوتية تؤدى دون تفكير.

وكان الدين فى الحالين سلاحاً للسلطة تسخره لمنفعتها وتستغله لحماية طغيانها فليس هناك ما هو أقوى من العقيدة تقود بها الدولة الجماهير لما تنشده من بسط نفوذها وبناء سلطانها، ولايعنى هذا أن الدين قد فشل فى تحقيق الغاية التى تنشأ من أجلها الدولة أو أنه فقد التوافق والاتساق مع طبيعة الدولة، فالدين عقيدة تصوغ حياة الناس وسلوكهم وفى أحيان كثيرة معاملاتهم الاجتماعية، والدولة نظام قانونى يقوم على تحقيق الخير العام فى إطار من التوافق بين القانون الذى تسنّه ومطالب الجماعة السياسية لا كمصدر للسيادة فحسب ولكن لأن الإرادة العامة للجماعة السياسية إنما تمثل الرغبات التى تجيش فى صدر أعضاء الجماعة وفقاً لمنهجهم فى الحياة.

ومنذ ذلك الحين بدأت الدولة تبتعد عن الدين وتتحرر من أساره فى الغرب المسيحى، بينما ارتدت مسوح الدين فى الشرق الإسلامى فلم يكن للدين الإسلامى نظرية فى الدولة وإن جاء بمبادئ عامة للحكم ، ولم يجمع بين الدين والدولة بل فصل بينهما تماماً ولكن الدولة هى التى تمسحت بالدين واستعانت به فى فرض سلطانها على النفوس فزادت سلطة رجال الدين أو المشتغلين به بمعنى أدق، إذ لم يكن فى الإسلام مثل هذه الطبقة أو الطائفة. وظلت الدولة فى ذاتها بعيدة عن أن تكون دولة ثيوقراطية وإن اتخذت من المشتغلين بالدين أعواناً لها وكان ما تردّى فيه المسلمون من جهل حكاماً ومحكومين هو الذى أدّى إلى ذلك فقد «أخطأ المسلم – كما يقول الشيخ محمد عبده – فى فهم معنى الطاعة لأولى الأمر والانقياد لأوامرهم فألقى مقاليده إلى الحاكم ووكل إليه التصرف فى شئونه .. أما الحكام، وقد كانوا أقدر الناس على انتشال الأمة مما سقطت فيه، فأصابهم من الجهل بما فرض عليهم فى أداء

وظائفهم ما أصاب الجمهور الأعظم من العامة ولم يفهموا من معنى الحكم إلاّ تسخير الأبدان لأهوائهم، وإذلال النفوس لخشونة سلطانهم وابتزاز الأموال لإنفاقها فى إرضاء شهواتهم لا يرعون فى ذلك عدلاً ولا يستشيرون كتاباً ولا يتبعون سنةً حتى أفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق والكذب والغش والاقتداء بهم فى الظلم وما يتبع ذلك من الخصال التى ما فشت فى أمة إلاّ حلّ بها العذاب».

وكانت العملية والاتجاه العقلى سبباً فى تحرر الدولة من أسار الدين وطغيانه فى الغرب بينما فرض الجهل والجمود العقلى وإنكار العقل والخضوع للغيبيات سلطاناً رهيباً على الدين والدولة معاً فى عالم الإسلام أشبه بسيطرة اللاهوت وطغيانه عليها فى الغرب قبل الثورة على الكنيسة. ويرجع هذا التناقض إلى اختلاف ما بين السلطة والدين فى الغرب المسيحى عنها فى الشرق الإسلامى فلم يعرف الشرق الإسلامى ما عرفه الغرب المسيحي من ازدواج السلطة وثنائيتها، ولم يكن ازدواج السلطة فى عالم المسيحية الغربى إلاّ عارضاً عليها ليس هناك ما ينص عليه من تعاليم المسيحية الأولى فالمأثور عن المسيح أنه قال: «اترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، وإنما كان نتيجة ظروف تاريخية حين حملت الكنيسة الغربية مسئولية عالم فسيح انهارت فيه سلطة الدولة أمام غارات الجرمان المتبربرين ، فالباباوات وليس الأباطرة هم الذين حالوا بين الهون والمدنية الرومانية فى إيطاليا وهم الذين حموا روما من عادية اللمبارديين وسرعان ما آلت إلى الكنيسة السلطة الزمنية بجانب سلطتها الدينية، فصاغت الحياة على هواها طوال العصر الوسيط وكان المسيحيون الأوائل قد صهرتهم مثالية المسيحية فى بوتقة الاستشهاد طوال قرنين سابقين على اعتراف قسطنطين بالديانة المسيحية فاستعذبوا الزهد والتبتل وأيقنوا أن الحياة الدنيا ليست إلاّ متاع الغرور وآمنوا برجعة المسيح رجعى قريبة «ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجورا». فأهملوا الدنيا ولاذوا بالآخرة ولم تجد الكنيسة عناء فى فرض لا هوتيتها على عقول الناس وأفكارهم بينما أخذ رجالها إلى جانب عملهم الدينى يديرون شئون الدولة فهم وحدهم الذين يعرفون القراءة والكتابة واللغة اللاتينية وهم وحدهم من يعرفون حساب الأيام والشهور لضبط الأعياد الدينية ومواقيتها فجذبت إليها بعد زوال الوظائف الإمبراطورية من البلاد وأصحاب الثروة والنفوذ من وجدوا فى المناصب الكنسية فرصة لإشباع رغبتهم فى الإدارة والتمتع بالمكانة التى آلت إلى رجال الدين وأصبح عسيراً على الكنيسة أن تحتفظ بنقائها الأول ففدت مباءةً للمفاسد مما يقصه «جريجورى التورى» فى كتابه «تاريخ الفرنجة».

لذلك كانت الثورة على الكنيسة ثورة على اللاهوت الكنسى وثورةً على مفاسد رجال

الدين دون الدين ذاته ولم يتهاو سلطان الدين إلّا تحت سلطان العلم، فحين اتجه العقل الأوربى إلى العلمية أنكر اللاهوت وأحل محله القانون الطبيعى وحين اتجهت الملكيات الناشئة إلى الاستئثار بالسلطة أنكرت على البابا سلطانه الزمنى وردت الحق الإلٰهى فى الحكم إليها دونه وحين ثار التجار بالاقطاع وأمرائه ثاروا بالكنيسة التى تفرض حمايتها عليهم وعلى الإمبراطور الذى يستمد سلطته منها وانتهت الثورة أو السخط على الكنيسة بالعقليين - فى أغلب الأحيان - إلى الالحاد وإنكار الدين كما انتهت بالفكر إلى العلمانية والتحرر من الدين.

وقد نشأت الكنيسة المسيحية فى رحاب الدولة وورثت وظائفها بعد انهيارها وتأثرت بها قبل أن ترث مسئولياتها وتأثرت بهذه المسئوليات بعد أن ورثتها. أما الإسلام فقد نشأ -كما قلنا- بعيداً عن الدولة فى مجتمع كان خلوا من سلطانها فلم يتأثر بها فتكونت الجماعة الإسلامية فى غيبة الدولة. فلما تكونت الدولة كان الفصل تاماً بين الاثنين وظلّ الدين بعيداً عن التأثر بالسلطة ولم تكن السلطة فيما يتصل بأحكام الشرع إلّا أداة تنفيذية، تنفّذ أحكام القاضى ولا تتدخل فى تشريع القضاء، وظلّت مدارس الفقة والفلسفة بمنأى عن سلطة الدولة تتمتع بحرية كاملة لا سلطان لأحد عليها وإن بقيت الدولة قائمة على التوفيق بينها وبين الدين، أو بمعنى آخر ممثلة لوجدان الجماعة أو ضميرها الاجتماعى.

ولم يكن فى الإسلام ما ينكر التأمل والعقل والتفكير العلمى فقد كانت هذه جميعاً أساساً للدعوة الإسلامية فى بعثها، وهى التى جذبت المسلمين الأوائل إلى اعتناق الإسلام ومازالت تجذب الناس إلى الإسلام فى كل العصور مما يبدو الآن فى إقبال الأفريقيين على الإسلام دون المسيحية ولا سيما عندما تلتقى الدعوتان على أديم واحد.

فلما ارتد المسلمون عن التأمل والتفكير العلمى وأنكروا العقل وغلوا فى الجمود ارتد الإسلام إلى ما يشبه لاهوتية المسيحية فى العصور الوسطى وتردّت الدولة بمثل ما تردّى الناس فى الجهل ففسدت الدولة كما فسد الناس، وكان فساد الدولة من فساد الناس وجهلهم بسمو العقيدة التى يدينون بها، وكان انحطاط المجتمع الإسلامى وليد هذا الجهل الذى ران على عقول المسلمين فى وقت أخذت أوربا تنفض فيه غبار الجهل وتتحرر من الخرافة لتعلى من شأن العلم.

فالدين ولا سيما الدين الإسلامى لا يناقض العقل ولا يحول دون سلطان العلم، فقد أصبح الدين فضلاً عن كونه علاقة تعبدية ظاهرة اجتماعية ترسب العقيدة فيه وتتوارى فى العقل الباطن للفرد وفى الضمير الاجتماعى للأمة لتكون السلوك العام والوجدان المشترك

للجماعة الإنسانية فإذا ثارت الجماعة بالدين أو خرجت منه فلأن العقيدة لم تعد تتلاءم مع الضمير الاجتماعى وفى أغلب الأحيان لا تبلغ الثورة بالدين الخروج منه والكفر به، بل يقف مداها عند تطوير التعاليم الدينية وهو ما حدث فى حركة إصلاح المسيحية فلم تكن البروتستنتية غير حركة تطوير لتعاليم الكاثوليكية الجامدة وثمة ظاهرة جديدة يقول روبرت بالمر أستاذ التاريخ الحديث بجامعة برنستون الأمريكية إنها توشك «أن تفجأ أية حضارة من الحضارات على غرّة منها، وهى ظاهرة الانطلاق من قاعدة الحضارة الدينية» ويرتب على ذلك ما يراه من نظرة الصينيين إلى تعاليم كونفوشيوس التى تقادم عليها العهد على أساس جديد يتفق واتجاه العصر، وما يراه من محاولة الهنود فى تكوين مجتمع جديد متحرر من العادات الهندية القديمة خال من الانقسام التاريخى بين الهندوس والمسلمين. ويقول: «إن الشعوب لا ترفض غالباً أديان أسلافها، ولكنها تحاول أن تقوّيها وتطورها وتجعلها عصريةً لتبعث منها مجالاً لمصالح جديدة غير دينية» فلا يكون الدين أصل كل شىء وإنما ليكون شيئاً من بين الأشياء العديدة فى حياة الإنسان وهذا ما انتهت إليه الديانة المسيحية ففى سنة ١٣٠٠ - كما يقول - «كانت أوربا مجتمعاً دينياً خالصاً وكانت طبقة الإكليروس وحدها صاحبة الجاه والنعيم بينما الطبقات الأخرى غارقة فى الدين لا تنعم بغيره، وبعد ثلاثة قرون أصبح الدين اهتماماً معيناً بين عدة اهتمامات كثيرة ولكن العقيدة المسيحية بقيت صامدةً رغم انقسام الكنيسة على نفسها فتطهرت وتقوّت على يد كلّ من الفريقين ممن أصبحوا بروتستانتيين وممن ظلوا كاثوليكيين وإن شغلت الاهتمامات الأخرى الناس بأشياء مماثلة مما يتعلق بمصالحهم، فكانت الحكومة والقانون والفلسفة والعلوم والفنون والمصالح الاقتصادية والمادية فى سيرها لا تحفل بالقيم المسيحية وتقبّل الناس ما تعنيه السلطة والنظام والجمال والفن والمعرفة والسيطرة على الطبيعية بدافع من الرغبة الكامنة فى نفوسهم وهذه المرحلة هى مرحلة الانتقال إلى الدنيويات التى تشيع الوحدة على التاريخ المعقد».

إلّا أن ظاهرة الانطلاق من قاعدة الحضارة الدينية كما يعنيها بالمر ويعنيها غيره من مفكرى الغرب - فى صور أخرى - وإن استقامت مع الفكر الغربى وعلاقته التاريخية بالمسيحية، وإن بدا أنها تستقيم أيضًا بالنسبة للكونفوشية والهندوكية فى علاقتهما بالحضارة الحديثة فإنها لا تستقيم بالنسبة للفكر الإسلامى وعلاقته بالحضارة، فالإسلام لم يربط بين الدين والدولة ولم يدع لأى منهما تأثيراً على الآخر، وهو إن صاغ وجدان المسلمين وأمدّهم بفيض زاخر من القوى الروحية العظيمة فإنه لم يحجر على العقل ولم يكن عائقاً دون التقدم العلمى فاستطاع أن يوائم بين العقيدة والحضارة وبين الدين والدولة وبين العقل والوجدان.

فالدين قوّة وجدانية تمدّ الإنسان بالأمل والرجاء ما استقامت مع العقل وأضفت على الحياة من الحق والخير والجمال ما يضفى على الحياة كل بهجة ورواء فليس الدين غلًّا يقيّد به الله إرادة الإنسان إلّا فيما يسيء به الإنسان إلى نفسه وإلى غيره وليس فيه ما يعوق الإنسان عن التمتع بطيبات ما أحلّ الله فإذا انقلب غلًّا فى عنق الإنسان وقيداً على العقل وعائقاً دون الاستمتاع بالحياة أدى إلى الحيرة بين ما هو دينى وما هو من موحيات العقل وإلى التمزق الفكرى بين ما كان وما يجب أن يكون أو بين ما يقوله الدين وما يقوله العلم ولا خلاص للإنسان من الحيرة والتمزق الفكرى ما لم يوفّق بين الدين والحياة وبين الدين والعلم لتستقيم الحضارة مع هدى الدين أو يرفض الدين ويؤثر عليه العلم قواماً لحياته وحضارته.

فلما بدأ العلم الطبيعى بدافع الحاجة إلى إشباع مطالب التقدم - كما هو دائماً - لم ينشأ فى فراغ وإنما أشبع نهمه إلى المعرفة العلمية مما اغترف من علوم العرب ومن علوم مدرسة الإسكندرية القديمة وغزت المعرفة العلمية الجديدة بالعلماء إلى آفاق التجريب والتشبث بالعلوم الطبيعية والرياضية وحملت التجار وأرباب الأعمال إلى تسخير منجزات العلم لسدّ مطالبهم النامية إلّا أن العلم الطبيعى سار فى طريق بعيدا عن الدين، إذ لم يجد منه ولا من رجاله عوناً له على التفتح والانطلاق وحمّلت الكنيسة الدين أكثر مما حمل الدين نفسه من جفوة للعلم، فإن سلطانها الغاشم على الدين وتأويلها له واحتكارها تفسيره وما كان لعقيدة الخلاص عن طريق القسيس من تسلّط على نفوس الناس، قد ربط ما بين الدين ورجال الدين فى أذهان العامة. فلما اكتشفوا ما عليه رجل الدين من فساد أنهار ما فى نفوسهم من توقير الدين، والعلم الكنسى، وإن بقيت إشعاعة ضئيلة من روحية المسيحية تربطهم به، وأما العلماء والمفكرون فلم يجدوا فى تعاليم المسيحية بعد أن خضعت لتفسيرات الاكليروس ما يتفق وتفكيرهم العلمى فهجروها وكانت ظاهرة الإلحاد والمروق أكثر شيوعاً بينهم منها بين العامة، ولعل مما يباعد بين المسيحية والعلم أنها قامت على المعجزة فلم يخاطب عيسى الناس عن طريق العقل كما كان محمد فى دعوته وإنما اتجه إليهم بالمعجزة دون المنطق والبرهان العقلى ولم يكن العقل الإنسانى قد بلغ درجة من النضج ليستطيع أن يدرك بها حقيقة الوجود العليا فأثار عواطف الناس دون عقولهم ورسم لهم طريق المحبة والمغفرة والرحمة دون تشريع يقيم قواعدها فاقترن الإيمان بالغيبيات واقترنت الفضائل بالتجريد ثم غذتها الفلسفات المعاصرة بما يعوزها من يقين وما ينقصها من مراسم فضلاً عن التشريعات الكنسية التى مزجت بين الدين والدولة وقامت بالوساطة بين العبد والخالق وكان من التناقض بين الفضائل التجريدية وبين واقع الحياة ما أوقع الغربيين بين الإيمان المجرد

والإلحاد العقلي وانتهى إلى هذا الواقع الذى يعانية الغرب المسيحى فى موقفه من الدين والعلم ومن الدين والدولة حين فصلت بينها فصلاً تاماً. فلا سبيل للمواءمة بين الدين والعلم ولا سبيل للتوفيق بين الدين والدولة فكانت الإباحة فى العقيدة دون الإباحة فى الخلق.

ثم إن المسيحية استقبلت حضارةً وثنية كانت فى طريقها إلى الانهيار وقامت فى دولة بلغت ذروتها من المجد الإمبراطورى ثم عرتها عوامل الانحلال التى تعترى الدول فى شيخوختها فلم تجد غذاءها من الحيوية التى تدفع المثل العليا إلى التفتح والإنطلاق، ولم تجد من مجد الدولة وقوتها ما يمدها بالقدرة على التجديد ثم انتهت إليها أمور الدولة بعد أن انتهت الإمبراطورية فى الغرب فحلّ البابوات محل الأباطرة بعد أن آلت زعامة المسيحية إلى أسقف روما وانتهت إليه سلطة الأساقفة المحليين ، وغدت الزعامة الجديدة سمة على وحدة العالم المسيحى ووحدة الكنيسة ولم تغير الكنيسة من التنظيم الإمبراطورى وجعلته مثالاً لتنظيمها ومزجت بين الدين والدولة كما كانت الإمبراطورية وتردّت فيماتردّت فيه من أوتوقراطية وفساد ولم تكن الثورة على السلطان الكنسى ثورةً على الكنيسة فحسب وإنما كانت ثورة على المسيحية وعلى الأخلاق الدينية وهو ما يعبرّ عنه برتراند رسل بقوله: «لا مناص لنا من اطراح الكثير مما تعودنا أن نردّه إلى الدين، إذا عنّ لنا أن نبتدع اتجاهاً دينياً جديداً للحياة والعالم. نأخذ من جديد بعقول الأحرار رجالاً ونساءً ونحيى مشاعرهم وأعظم ما ننشده من تغيير هو إقامة بناء أخلاقى فعال يسمو به الأمل ولا يتدنى به الخنوع أو يرتكس به الخوف، نحضّ على ما يجب أن نقوم به من أعمال ولا نقف عند النهى عما لا يصح أن نقوم به فلم يخلق الإنسان لكى يكون دوره فى الحياة أن يتسلل منها ليتجنب الغضب الإلهى فالدنيا هى دنيانا وعلينا وحدنا أن نحيلها فردوساً أو نجعلها جحيماً، بما يلزم ذلك من قوّة هى قوتنا فالمجد والملكوت هما مجدنا وملكوتنا إذ كنا نملك الشجاعة وبعد النظر لاصطناعهما فليست الحياة الدنيا التى نبغيها وقاراً عارضاً أو حرمات خرافية ولن تكون حياة حزن أو زهادةً ولن تحفل بمبادىء الأخلاق إلاّ بقدر، وإنما حياة تستلهم زاد الإنسانية فتسعد ببهجة الإنشاء مستروحة أنفاسها فى عالم حرّ فسيح يقوم على البناء والأمل وعلى أساس ما ينبغى من محبة الناس لا لمظهرهم الخلاب ولكن لما يتوسمه الفكر فيما يمكن أن يند عنهم من خير كامن فيهم».

فظاهرة الانطلاق من قاعدة الحضارة الدينية لا تعنى أكثر من خلق بديل للدين وهو ما عناه رسل بقوله ذاك فالدين لا يمكن أن يكون اهتماماً خاصاً فحسب وإنما هو ظاهرة

اجتماعية تصوغ الأخلاق والسلوك وتبدع القيم التى تثرى حياة الإنسان بالنماء والخير والأمل والجذاب والتطلع الحر لحياة إنسانية أسعد وأهنأ.

وحين ينكر الإنسان الدين أو يتنكر له مجتمع من المجتمعات فلابد أن يقيم لنفسه عقيدة جديدة هى البديل الطبيعى للدين القديم وعادة ما يكون للعقيدة الجديدة من القوّة ما كان للعقيدة القديمة. إن لم تكن أكثر ضراوةً حين تفرضها السلطة أو يفرضها المجتمع، فلا يكون للرأى الحرّ أو للنقد معها سبيل، وهى الظاهرة التى نلمسها عند الشيوعيين أو نراها فى المجتمعات الشيوعية التى نبذت الدين وأقامت ديناً جديداً تكرز به وتبدع له المراسم والطقوس. فأحلّت الطبيعة محل الله واتخذت من البيان الشيوعى إنجيلًا جديداً وزاوجت بين العقيدة والسلطة كما كانتا فى البابوية، ورفعت لينين إلى مقام النبوّة، وأحاطته بكل ما للقديسين والأنبياء من مراسم القداسة، وجعلت قبره مزاراً يحج إليه الشيوعيون ويطوفون بجسده المسجى محنطاً مكشوفاً للزائرين ولا يسمح لأى زائر ولو لم يكن شيوعيا بأن يلج ضريحه مرتدياً القبعة أو القفاز، وقد قرأنا منذ سنوات خبر صحفى بلغارى أبى إلّا أن يذهب راجلًا من بلده لزيارة قبره فى العيد المئوى لمولده. وهو ما كان يفعله الحجاج من المسلمين أو المسيحيين حين لم تكن هناك وسائل المواصلات الحاضرة وكانوا يؤثرون الترجّل على الركوب. ويجدون فى مشقة الرحيل اكتساباً لمزيد من الثواب ، ويقتبس الشيوعيون أقواله ويستشهدون بها ويفسرها المجتهدون كما نقتبس أقوال الأنبياء والرسل ونستشهد بها ونفسرها وتحتلّ صوره وتماثيله مكان الأيقونات فى كل دار ومنتدى ومقر حكومى، وتزدان الأبنية والحدائق بالمأثور من أقواله المنقوشة على ألواح أو أقمشة حمراء كما تنقش آيات القرآن على جدر المساجد أو مواعظ الرسل فى كنائس القديسين.

وتدّعى الشيوعية نفس دعوى الأديان من حيث صلاحيتها لكل زمان ومكان، ولها كما للأديان تفسيرها للكون والوجود، ولها قانونها الأخلاقى المستمد من مبادئها،وتبشر بعقيدتها بنفس القوة والحماس والإخلاص فى الديانات القديمة، ولا يقبل دعائها نقاشاً فيها، إلّا أن يكون لهم الرأى الأعلى فيما يقولون، وتصر على صلاح الجسد إصرار المسيحية على صلاح الروح، وتنكر كل عقيدة سواها إنكار الأديان السماوية أى نزعة للوثنية أو الإلحاد أو الشرك. وتجرى المادية العارمة فيها مجرى الروحية فى المسيحية، فتقع فيما وقعت فيه المسيحية من فصل بين الروح والمادة، وتقيم مملكة الأرض كما أقامت المسيحية مملكة السماء.

وهكذا نبذت المجتمعات الشيوعية الدين لتجد نفسها دون وعى منها، وهى تكرز بعقيدة جديدة تغلفها بكل ما أنكرته من الديانات القديمة فالدين وإن كان وحياً إلهياً ظاهرة -

بقدر ماهى اجتماعية - فهى ايضاً ظاهرة نفسية. وهو كظاهرة اجتماعية يمدّ المجتمع بالتوافق والانسجام الطبيعيين ويلهمه النظام الممثل فى القانون والماثل فى الدولة وكظاهرة نفسية يصوغ وجدان الأمة ويلهم ضميرها الاجتماعى. ويخلق الاتساق والتماثل فى الإرادة العامة. فالدين هو القوة الكبرى التى تحرك الحياة الاجتماعية ، والتغير الجوهرى فى المجتمع، يرتبط بالتغير الذى يطرأ على العقائد والمثل الدينية، وتخطئ الماركسية حين ترى أن التطور فى وسائل الإنتاج والمبادلة يكمن وراء التغير الاجتماعى والثورات السياسية، وليست النفس الإنسانية أو المعرفة المتزايدة بمبادئ الحق والعدل، فتفرض ماديتها على الجماعة ما يسلب الحيوية من الفرد، فليس فى نبذ الدين ما يدل على التقدم كما يدّل على التحلّل الاجتماعى الذى تظهر آثاره بعد أن تتراجع موجة الالحاد، وتحاول البلاد التى نبذت الدين أن تلم شعثها وأن تبحث لنفسها عن ملجأ أمين وما من محاولة تبذل لتوحيد القيم الإنسانية وصب الحياة فى قوالب جامدة محدودة لا تقوم على أساس من طبيعة الإنسان إلّا وكانت سبباً فى فساد الدولة وسقوطها. فالمادية تعوق العقل وتصم الذوق والأخلاق والعادات بالوحشية وتلقى سدوف الظلمة على طريق الخلاص ولم يشهد الإسلام مثل هذه الثورة على تعاليمه، ولم تكن اليقظة الإسلامية التى بدأها الإمام محمد بن عبد الوهاب وتطورت على يد الإمام محمد عبده إلّا إحياء للقيم والتعاليم الإسلامية الأولى. لاقضاءً عليها أو إهداراً لها أوخروجاً عليها كما كانت حركة الإصلاح المسيحى للكاثوليكية فليس الإسلام بحاجة إلى إعادة النظر فهو متجدد على الدوام قابل للتطور ، متلائم مع كل زمان ومكان، لاينكر الدولة وإن جردها من السلطان على العقيدة، ولا يضيق بالفن والجمال والغنى، يعنى بالعلم ويحض عليه ويدفع إلى النظر والتأمل والكشف عن أسرار الكون، ويدعو إلى تسخير الطبيعة لصالح الإنسان، وينظم المصالح المادية والاقتصادية والعلاقات الاجتماعية بصورة لم يصل إليها العالم بعد، ولم تدم فى تاريخه غير ثلاثين عاماً قصاراً ولعله إذ يصل إليها ويعيها قد يتمكن من حلّ مشاكله والقضاء على أزمانه، ليعيش الناس فى سلام دائم وأخوة صافية على أساس من توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية .

إيمان العصر :

ومن الحق ألّا نغالى أو نبالغ فى تقدير ما نسميه انصرافاً عن الدين أو إهمالاً لشأنه فما كان الناس فى عصر الإيمان أكثر صدقاً فى عقيدتهم منهم اليوم، وإن أصبحوا اليوم أكثر تحرراً من ضغط الدين وأقل خضوعاً له عما كانوا فى الماضى بعد أن فقدت الكنيسة قدرتها على القهر والإرغام ولئن أدّت المعرفة العلمية إلى الانتقاص من قدر الدين وتقويض الإيمان

الديني فقد أدّت بالتالى إلى قيام محاولات للتوفيق بين الدين والعلم إلّا أنها لم تجد فى اللاهوت المسيحى ما يعزز المصالح الدنيوية أو يبررها وبدا فى وقت من الأوقات أن الطبيعة البشرية التى كانت تعبر عن ذاتها فى التحرر الروحى الخالص قد أخذت تفصح عن نفسها فى قدرة الإنسان على الخلق والإبداع وتتجه إلى نوع من المثل الأخلاقية والاجتماعية ترى فيها إشباعاً لحيويتها ومطالبها الدنيوية وكان التعويض عن هذا الفشل هو اعتبار الدين مسألة شخصية ولئن فقد بهذا جانبه الاجتماعى فى تكييف المجتمع باندماج الجانبين الشخصى والاجتماعى فقد ظفر بالنظرة الواعية المتحررة التى لا تجد للإنسان غناءً عن الدين وإن تركت له عقيدته يصوغها كما يشاء وإيمانه يكيفه وفق ما يريد فكانت المحاولات الدائبة لتحرير المسيحية من طقوسها وأسرارها ومن سيطرة رجال الكهنوت المحترفين فبعد أن كان اللاهوت يشد الناس إلى أقانيم وعبادات وطقوس لا يجدون لها تبريراً فى عقولهم أخذوا يبحثون عن الله فى وحدة الكون وفى العالم ووقائعه ولم يعد القانون الطبيعى إلّا تعبيراً عن ارادة الله العليا فإن ما بالكون من الاتساق والنظام لهو دليل على وجود صانعه الأعظم فإذا كنا نرى الله فى وحدة الكون واتساقه فإننا نرفض الثنائية والازدواج فيما هو طبيعى وما هو من خوارق الطبيعة مما يعد شرطاً أساسيا لنمو العلم واتساقه مع الدين ولئن أعترف الفكر المسيحى واليهودى بالمعجزات والخوارق مما يعد خروجاً على القانون الطبيعى وإن أضفى على العقيدة من الحماس والغيرة ما يؤدّى إلى ذلك الإيمان التقليدى الذى ينكره العلم فقد جاء الإسلام مبشراً بوحدانية خالصة لا ترقى إليها ديانة أخرى ومؤكدا لوحدة الكون واتساقه وفقاً لقانون أزلى لا يتغير ولا يتبدل فحرر الدين من الحماس العاطفى وأخضعه لمقررات العقل ولم يلجأ إلى المعجزات والخوارق فى إثبات رسالته وقضى على الحدّ الفاصل بين ما هو طبيعى وما هو خوارق الطبيعة وأكدّ وحدة الكون فى اتساق قانونه الأزلى فحين ظنّ المسلمون أن الشمس انكسفت لموت إبراهيم قام محمد إليهم يقول: «إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله بالصلاة».

ويؤدّى الإيمان باتساق الطبيعة ووحدة القانون الطبيعى إلى تقدم العلم ونموه حيث لا توجد علّة بغير معلول أو خارقة لا يقبلها العقل لشذوذها عما تجرى عليه سنّة الكون منذ الأزل وهى سنه يؤكد الإسلام ثباتها واستمرارهاوأنها لا تخضع لتغيير أو تبديل فلن تجد لسنّة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلاً وهى سنّة تجرى على ما نعلم من هذا الكون الفسيح وما لا نعلم بعد حيث نفترض فى القانون العلمى أنه يسرى على كل ما يقع تحت الملاحظة أو يغيب عنها إلّا أن الإيمان باتساق الطبيعة وإن أدّى إلى الإيمان بوحدانية الله فإنه

لا يكفى لصحة القانون العلمى الذى يقوم على التجريب والاستقراء وهو ما كان من فرق بين الإيمان العقلى للقرن السابع عشر والإيمان بالعلم فى القرن التاسع عشر وما بعده فالتفكير العقلى استنباطى يقوم على التأمل والتفكير العلمى استقرائى يقوم على التجريب، لذلك كان الاهتمام بالجزئى اساساً لتحقيق الكلّى وإثبات صحة كل قانون عام وهو الذى أدّى إلى تقدم العلم حين تؤدّى ملاحظة جزئيات عديدة إلى نظرية عامه فإذا هوّم العقل فى أجواء فسيحة من التأمل والاستنباط فإن التجريب يشدّه إلى الأرض وينقله من النظر فى الحقائق العليا إلى تدبر المجد الدنيوى مما يؤدى إلى تحطيم الحواجز بين ما هو دينى وما هو دنيوى وإزالة الفروق بين جوانب الحياة وهو القاعدة التى يقوم عليها جوهر الإسلام.

إلّا أن المجتمع الإسلامى قد أصابه من طغيان الجهل ما أصاب العالم المسيحى من طغيان رجال الدين وفى الوقت الذى أفلت فيه الحضارة الإسلامية فى الشرق وفى الأندلس كانت أوربا تنفض عنها وقر العصور الوسطى وتنفض معه كل ما يربطها به فكانت ثورتها على الدين بعض ما اتسم به تحررها من الماضى وأثقاله الفكرية والعقلية حين لاذوا بالعقل فلما انتهى العقل بهم إلى العجز عن إدراك حقيقة الوجود هجروه إلى الإيمان بالعلم الذى يهديهم إلى الواقع ويكشف لهم عن السر فيما تقع عليه أبصارهم. إلّا أن ما عجز عنه العقل قد عجز عنه العلم بدوره حين أدرك الإنسان أن العلم برغم انتصاراته الباهرة مازال عاجزاً عن إدراك حقيقة الوجود فلم يحمل الناس على اليقين المطلق بقدرته ولم يحملهم على الإيمان المطلق بالدين وإنما حملهم على الشك الذى يضرب بهم فى آفاق شتى من التمزق بين النقيضين وهو ما انتهى إليه موقف الدين فى حضارة العصر وهى حضارة أوربية من حيث جذورها الدينية والفلسفية والعلمية ومن حيث حاضرها القائم الذى يمتد إلى كافة أرجاء الأرض بما لم تمتد إليه حضارة من قبل بكل صوره وآثاره.

ولعل هذا الامتداد بكل صوره وآثاره لا يمثل امتداداً عضويا أو فكريا متسقا بقدر ما يمثل امتداداً عضويا وفكريا متصارعاً يمزق فيه الإنسان الإنسان وتمزق فيه الفكرة الفكرة، وفى حمأة هذا الصراع الذى لا يمثل نموّ الحضارة بقدر ما يمثل انهيارها يسخر العلم للقتل بحجة الارتقاء ويسخر الفكر لتشويه الحياة بحجة الحق والإنصاف.

فهل كان هذا الصراع نتيجةً لانهيار الدين وعصمته فى نفوس الناس أم كان للخواء الروحى الناجم عن انهيار الدين ؟..

يرى البعض أن هذا الصراع – ومنهم برتراند رسل – جزء من طبيعة الإنسان فالكراهية والمحبة مما ركب فى النفس الإنسانية منذ القدم فالناس إما أصدقاء تربط بينهم

رابطة أخلاقية هي التعاون وإما أعداء يفرق بينهم التنافس ولكن هذا التقسيم يعتريه التغيير الدائم فقد يمقت الرجل منافسه فى العمل ثم لا يلبث أن يشعر نحوه بشعور من الأخاء «أمام تهديد من جانب الاشتراكية أو خطر الغزو الخارجى» وقد نكره جارنا إبان السلم ونتحول إلى محبته حين يهدّدنا معه خطر الحرب وقلما يشعر الناس بالألفة نحو جلسائهم فى السيارات العامة، فإذا أحدقت بهم غارة جوية سرت الألفة بينهم فالحياة كما يقول - تفقد معناها إذا لم تجد عدواً تكرهه. فإذا أردنا أن نوحد البشرية فعلينا أن نغير «هذه الوحشية اللاشعورية البدائية» بدعم سلطان القانون ثم توجيه الغريزة توجيهاً بريئاً يقضى على وحشيتها.

وتعنى عقيدة الخلاص فى المسيحية تورط الإنسان فى الخطيئة التى جاء المسيح ليكفر عنها كما تعنى عقيدة «ملكوت السموات» تطهيراً كاملاً للحياة من أرجاسها وأدرانها فى ظل المحبة الإلهية التى يتحد بها الناس جميعاً فى الملكوت فهى تسلم أن الشر والخطيئة مما ركّب فى طبيعة الإنسان، وبقدر ما تحرر الطبيعة البشرية من رجس الشر والخطيئة بقدر ما يتجدّد البناء الروحى وسلام الإنسان فإن ما أعلنه المسيح لم يكن - كما يقول ويلز - «مجرد ثورة أخلاقية أو اجتماعية بل إن الشواهد العديدة لتدل على أنها تتضمن لمسة سياسية بسيطة غاية البساطة فحيثما قامت مملكته فى قلوب الناس فإن العالم الخارجى يتجدد ويتغير بقدر ما لها فى نفوسهم من مكانة».

ومهما يكن جوهر الخلاص وأصل الخطيئة فى العقيدة المسيحية فإنه لما يؤكد انطواء النفس الإنسانية على الخير والشر معاً والتكفير عن الشر بالزهد والتبتل وسيلة للخلاص من شرّ النفس وإقامة بناء روحى للخير.

ويقوم جوهر الهداية فى العقيدة الإسلامية على نبذ الشر وإعلاء الخير فى قوله تعالى: (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات)[1].

(ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون فى الخيرات)[2].

فالصراع بين الشر والخير ظاهرة لوجود هذين النقيضين فى النفس البشرية وانعكاسها على حياة المجتمع وسعى الإنسان الدائب كسعى الدين والمذاهب الأخلاقية لمقاومة نزعات الشر وتغليب الخير على الشر لإقامة مجتمع آمن مطمئن يقمع نزعات الشر هو مجتمع الخير وهو مايبتغيه المجتمع من إقامة الدولة التى تحقق الخير للمجتمع.

وقام الدين برسالته السامية لاجتثاث الشر من نفوس الناس وبناء حياة أفضل

---

(١) الأنبياء: ٧٣. (٢) آل عمران: ١١٤.

للمجتمع الإنسانى يغلب الخير فيها الشّر بالترغيب والترهيب وإقامة حدود فاصلة للعقاب والثواب فى الدنيا وفى الأخرة، وكان للوازع الدينى أثره فى كبت غرائز الشر، وهو الوازع الذى يقوم على خشية الله الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور فمهما تخفّى الإنسان واستتر فإن عين الله ساهرة ترقبه وتحصى حسناته وسيئاته، فإذا زال الوازع الدينى لم يكن للإنسان من وازع غير القانون الوضعى وهو قاصر عن معرفة النوايا وخلجات النفوس.

والدين أخلاقى فى جوهره ولكن الوازع الذى يقف بالمثل الأخلاقية على رقابة الضمير وحده ينكر نوازع الشر والخير وحبّ المنفعة عند الإنسان فيبدو مثالية سامية لا وجود لها فى الحقيقة، بينما يقوم الوازع الدينى على الإيمان بالله والخوف من عقابه والأمل فى ثوابه فإذا سما الإيمان إلى الفناء فى الذات الإلهية كانت محبة الله أعظم وازع للنفس وهو وازع يسمو على قانون الأخلاق ووازع الضمير وبه تتجلى مرضاة الله فى سلوك الإنسان وفى أعماله وهو الإيمان الذى يعبر عنه «ماثيو ارنولد» بقوله: «الإيمان بذلك الشىء الذى هو غير ذواتنا والذى يعمل من أجل الخير» والذى يراه هرمان راندال فى أننا «فى جهادنا مع المسيح لتحقيق العدالة والمحبة نعرف الله حقيقة ويصبح الدين نوعا من الشوق الأخلاقى أو الإرادة الإلهية ولا يعنينا ما تثيره هذه الإرادة فى علاقتها بالطبيعة من معضلات بالقياس إلى الحقيقة الأولية فى أنها تتفاعل وتتوائم مع أهداف الإنسان الاجتماعية» . لكن الدين وقد تجرد من عنصر الإيمان «ذلك الشىء الذى هو غير ذواتنا والذى يعمل من أجل الخير» لم يفقد الوازع الإلهى فى عالم الحس والضمير فحسب وإنما فقد القدرة على إعادة بناء الحياة بما يتفق والأساس التكنولوجى والاجتماعى الذى تقوم عليه حضارة العصر حين عجزت المسيحية عن خلق التوافق والانسجام بين المثل الأخلاقية القديمة وبين حضارة العصر بمثلها الاجتماعية والصناعية.

وبقدر ما زلزل العلم من أركان الدين ، فإنه لم يقوض – على الأقل – الإيمان الدينى والمثل الدينية فى نفس الإنسان العادى فإن المعرفة العلمية لا تبدو فى نظره متناقضة مع إيمانه الدينى ولا يهم رجل العلم فى كثير أو قليل أن يبحث صلة الدين بالعلم ولا يعنيه أن يقوم الدين شاهداً على صحة القانون العلمى ولعله لم يفكر فى هذه الصلة ما فكر فيها رجل اللاهوت حين رأى فى القانون العلمى ما يقوض عالمه الفكرى فلم يحاول أن يراجع تفسيره لمدلولات الكتاب المقدس وظن أن منصبه الجليل بما يضفى عليه من توقير فى نفوس العامة يوشك أن يتحطم أمام الحقائق العلمية الجديدة فكان موقفه دفاعاً عن الذات أكثر مما هو دفاع عن الإيمان وصحة العقيدة مما لم يعن به الرجل العادى.

ولكن انهيار الدين وتقويض أركانه فى نفوس العامه جاء مباشراً وصريحاً بنشوء مذاهب

اجتماعية جديدة وصمت الدين بالرجعية وأنه « أفيون الشعب » فناصبته العداء ونسبت إليه كلَّ تأخر فى الوقت الذى عجز فيه رجال الدين عن تبرير العقيدة فى نظر العلم الحديث فكان هذا العجز بدوره أداة فعالة لتقويض الدين عندما اتخذوه ذريعة لاتهام الدين ودليلاً عن خرافته ولاذوا بالمادية يكرزون بها ويدعون لها العصمة والجلال وكانت مأساة الحضارة الحديثة فى عجزها عن خلق التوافق والانسجام بين الدين والحياة أكثر مما كان من عجزها عن التوفيق بين العلم والإيمان.

ذلك موقف الحضارة الأوربية - وهى حضارة العصر - من الدين والحياة تمزقت فيها المسيحية بين الشك والإلحاد والإنكار فمن مستريب يأخذ الشرك بنفسه فلا يهتدى إلى يقين وملحد لا يرى للدين سنداً من العلم، ومنكر يرى فى الدين خدعةً كبرى لتبرير العبودية قديماً والاستغلال الرأسمالى حديثاً فهو أفيون الشعوب يخدر عقلها ويخدعها عن إدراك حقها.

الإسلام والعلم :

الإسلام لا ينكر العلم. وفى الحديث « اطلبوا العلم ولو فى الصين » ما يعنى المعاناة فى طلب العلم ولا يعنى العلم الدينى فليس فى الصين ما يطلبه المسلمون للتفقه فى الدين وإنما يعنى العلم الطبيعى كما هو معروف ولم يؤخذ على فقهاء الإسلام ضيق بالعلم ولا يعرف عن الدولة الإسلامية أنها اضطهدت العلماء أو وقفت من العلم موقفاً إدّاً، وقرر الإسلام حرية العقيدة وحين قرر الإسلام حرية العقيدة إيماناً وكفراً فقد قرر بالتالى حرية البحث العلمى فى قوله تعالى:

(لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم[٣]).

وفى قوله جل شأنه:

(وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر[٤]).

وكان للعلماء من أصحاب الملل الأخرى ما كان لعلماء المسلمين من منزله رفيعة ومكانة عالية فى المجتمع الإسلامى وعند الخلفاء ومما ينسب إلى المأمون قوله « إن العرب قد زحفوا بجيش من أطبائهم اليهود ومؤدّبى أولادهم من النساطرة ففتحوا من مملكة العلم والفلسفة بأسرع مما أتوا على حدود مملكة الرومانيين».

---

(٣) البقرة : ٢٥٦. (٤) الكهف : ٢٩.

وقد قرأ المسلمون أرسطو قبل أن يقرأه الغرب المسيحى ومن العرب انتقلت جذوة الحماس للفلسفة اليونانية إلى أوربا فى عصر النهضة.

ولا يقف الإسلام ضدّ التقدم الاجتماعى ولم يعرف عنه أنه اتخذ جانب السلطة ضدّ الفقراء والكادحين بل كان عوناً لهم على حقوقهم فأنصفهم قبل أن ينصفوا أنفسهم ومن القضاة من وقف فى الحق لضعيف ضدّ الخليفة نفسه وأنكر الإسلام الطبقية حين نبذ القبلية والعنصرية والتفاخر بالأنساب والأحساب والجاه وسعة الرزق وإن لم ينكر التفاوت فى المآثر وفى التميز العقلى والخلقى وسوّى بين الناس جميعاً فى أخوّة إسلامية جامعة ونبذ القبلية والشعوبية وقال بالدولة العالمية التى تسود فيها شريعة الحق، وقوّض تراكم رأس المال والملكية الخاصة بما قرره من أحكامها وسدّد ضربةً قاضية للرق فلم يكن من اليسير فى عالم تغلغل الاسترقاق فى كيانه تحرير الأرقاء تحريراً كاملًا، ولكن الإسلام وضع السنن لتحرير الرقيق والقضاء على تلك العادة المرذولة فكان تحرير الرقبة أفضل القربى إلى الله وكان كفارة الفرائض التى يقصر المسلمون فى أدائها كما أجاز للعبد شراء حريته بأجر عمله فإذا لم يكن لديه المال الذى كوتب عليه كان من حقه أن يتفق مع سيده على سداده بكسبه من عمل آخر فيسمح له بتركه بعد الاتفاق معه على ذلك، وفرض على بيت المال أن يخصص بعض حصيلته لفك الرقاب وللرقيق فى شريعة الإسلام ما للقريب والجار وابن السبيل من صدق الرعاية وحسن المعاملة ومن المحرمات أن يكلف العبد بعمل يؤوده أو يخاطب بصفته أو يطعم مما لا يطعم منه سيده أو يكون له لباس خاص يعلن عن وضعه وأن يفرق بينه وبين ولده أو أخيه أو زوجه أو أىٍّ من رحمه ولا يلصق الرق فى الإسلام بالرقيق مهانة أو ضعةً ولا يعدو كونه أمراً عارضاً لا سنة طبيعية. وقد تولى زيد بن حارثة – وكان عبداً لخديجة وأعتقه النبى – إمرة الجيوش وزوّجه النبى بابنة عمته زينب بنت جحش وأمّر ابنة أسامة على الجيش الذى أعدّه لحرب الروم وكان بلال أول مؤذّن فى الإسلام صحابياً جليل ممن شهدوا بدرًا عبدًا أسود غضب له رسول الله حين عيّره أبو ذر الغفارى بسواده وأبى أبو ذر إلّا أن يضع خدّه على الأرض ليطأه بلال وليغفر الله زلّته . وأبو ذر أوّل من نادى فى الإسلام بأن المال مال الله وأنكر أية ملكية خاصة للفرد .

وكان الإسلام ثورة أجتماعية كما كان ثورة دينيةً فعندما أهلّ على العالم بنوره كانت حالة الجماعات الإنسانية فى الشرق والغرب «تدعو إلى الرثاء – كما يقول سيد أمير على – بدرجة يقصر دونها الوصف فالكثرة ضعيفة مستعبدة لا تتمتع بأية حقوق اجتماعية أو سياسية، ففى الشرق كان الكهنة وكبار الملاك فى فارس هم وحدهم أصحاب السلطة .

والنفوذ يستمتعون بالثروة ولا يتركون منها سوى فضلة تقيم أود المستعبدين من الرعية، وفى الغرب كان رجال الدين والأعيان من ذوى السلطان ممن يلوذون بالقيصر والعاهرات من حظاياه هم الذين ينعمون بالثروة والنفوذ والشعب يتمرغ فى حمأة التعاسة والبؤس ويعانى الفقر والعوز، وفى بقية المجتمعات الإقطاعية كان السواد الأعظم من الناس إما أقناناً أو أرقاء حتى جاء نبى الإسلام العظيم فنفخ فى بوق الحرية وأعلن المساواة التامة بين البشر وحرر الكادحين من ظلم المستغلين وقضى على الفروق الطبقية والتمايز العنصرى والدينى وجعل الناس سواء أمام القانون وأمام شريعة على درجة عظيمة من المرونة والبساطة والقدرة على التطور تبعاً لتطور الحضارة وتقدمها ».

وتقوم الحضارة الإسلامية على التوفيق بين ما هو مادّى وما هو روحى وتؤكد بذلك وحدة الإطار الخارجى والداخلى للحضارة. وهو ما تفتقده الحضارة الأوربية بعد ما فاقت معرفتها بالعالم الخارجى كل معرفة لها بالقوى الثابتة فى نفس الإنسان.. مما أدّى إلى خلل التوازن فى بنائها العام، وهو الخلل الذى أدّى بالحضارات السابقة إلى الانهيار والأفول. والذى ينذر حضارة العصر بنفس المصير المحزن وهو ما يجمع عليه مفكرو الغرب « فليس من المبالغة – كما يقول ويلز – أن الإنسانية قد أصابها فى الوقت الحاضر مسٌ من الجنون، ولسنا فى حاجة إلى ضبط النفس كحاجتنا إليه اليوم، فإذا كنا نصم الفرد بالجنون ما لم يتوافق سلوكه العام مع ظروف حياته التى يحياها ويعيش فيها إلى الحد الذى يكون فيه سلوكه خطراً على نفسه وعلى الآخرين، وهى الحالة التى يتردّى فيها الجنس البشرى كافة،... فإما تعقل وتماسك أو هلك وذهب هباءً وعليه حقا أن يواجه الهلاك أو يبدأ طوراً جديداً يبذل فيه من القدرة والجهد ما يتسم بالكمال، وما من سبيل يجتازه بين هذين النقيضين فإما إلى السماك الأعلى وإما إلى الحضيض الأدنى ولكنه لن يظل أو يبقى كما هو ». وهو قريب مما ذكره برنارد شو فى إحدى محاضراته التى ألقاها وهو يطوف حول العالم عام ١٩٣٣ بقوله: « إن الحقيقة التى نواجهها اليوم هى أننا نقف على حافة الهاوية نفسها التى تردّت فيها الحضارات السابقة وتحطمت، وليس هناك شك فى هذا، فالأعراض هى نفس الأعراض، والمصاعب هى نفس المصاعب، ولكن احتمال وقوع الكارثة أشدّ وأقوى، فهل ترى نجتاز الهوّة أو نقع فيها بلا حول ولا قوة » إلّا أن كارل ما نهايم يقترب من التشخيص لداء العصر أكثر من غيره فيقول: « إن الذين يميلون إلى الاعتقاد بأن وسائلهم لمواجهة المشاكل الاجتماعية وعلاجها جامعة شاملة يدركون أن النظرة العملية النفعية ناقصة وأن الجماعة إذ توجهها النزعة النفعية الخالصة تفقد حيويتها الداخلية المحركة »، ولا يخرج عن هذا المعنى ما يقولة « برتراند رسل » و « هارولد لاسكى »

و « أرنولد توينبى » و « أنيشتين » و « رينولد نيبور » و « راداكرشنان » وغيرهم من أئمة الفكر المعاصر.

وقد نختلف معهم كشرقيين فى النظرة وفى التشخيص، فبينما تتسم نظرتهم بالقناعة وينتهى تشخيصهم إلى اليأس حين يفقدون الأمل فى التغيير المنشود، لا نرى نحن فى الشرق ما يدعو إلى الحزن ولا يستعصى علينا التشخيص ما دمنا نملك القدرة على التغيير وهى القدرة التى تعوز الغرب فإن انهيار القيم المسيحية فى عالم يدين بالمادية وعجزها عن التوافق مع العلم ومع المجتمع الصناعى قد أدّيا إلى الخواء الروحى الذى تعانيه الحضارة الغربية، وفشل العلم كما فشلت المثل الجديدة للعالم الصناعى فى خلق قيم جديدة تحل محل قيم المسيحية المتداعية وغدت المنفعة تعبيراً عن المادية الجديدة فى صورتها العلمية والصناعية، فحيث أدّى العلم إلى الإيمان الكلّى بالواقع فقد أدّت سيادة الآلة إلى مجتمع تحكمه القدرة الصناعية كما تحكمه أحلام القائمين على الصناعة من العامل إلى المموّل، وحين اختلف المموّل والعامل حول عائد الإنتاج نشب الصراع بينهما وهو الصراع الذى تحكمه المذاهب الاقتصادية والاجتماعية الجديدة وهو صراع لا يقبل المهادنة وهو من الضراوة والحدّة بما يهدد الحضارة بالفناء على مذبح الطمع والأنانية حين يقود العالم إلى حافة المواجهة الذرية فيقع فى الهاوية التى ابتلعت الحضارات السابقة. فالشرقى- والشرقى المسلم بالذات - لا يرى خلافاً بين العلم الحقيقى والدين السليم المتطور فهما لا يختلفان فى نظره - كما يقول ميرزا محمد حسين - إلاّ فى الغاية والأسلوب والتعبير وليس ثمة خلاف جوهرى بينهما ما لم يتجاوز كلَ منهما مجاله، « فالعلم الصحيح يعنى بوصف نواحى النشاط المختلفة للطبيعة، وبيان القوى المتباينة التى تعمل فيها كالكهرباء والبروتوبلازما والذهن أما الدين فيفسر الحياة بطريقة كلية ويعرض ما فيها من خبرات إنسانية ويوضحها قياساً على القدرة الإلهية العظمى ».

ولعل الأمل الذى يراود الإنسانية فى التوفيق بين الدين وحضارة العصر ما ينعقد عليه الرجاء الآن فى قدرة الإسلام على مواجهة التحدى المادى. وهو ما حمل « لورد لوتشيبان » فى الخطاب الذى ألقاه فى المؤتمر الدينى بجامعة عليكرة سنة ١٩٣٨ على إلقاء السؤال التالى: « هل يستطيع دينا الهند العظيمان : الهندوكية والإسلام، أن يصمدا لضغط النظرة العلمية الحديثة الناقدة بأكثر مما استطاعت الأديان الأرثوذكسية فى الغرب؟ » ثم يقول: « هذا سؤال هام على قادة الهند الدينيين أن يواجهوه إذا كان للهند أن تجتنب الكوارث التى ألمت بالغرب. إن النظرة العلمية ستذيب بالتدريج ما بقى فى نفوس الناس من خرافة وجهل

وهذيان ولكن هل تتزعزع لذلك قيمة التعاليم الروحية التى يبشر بها الدينان العظيمان بين المثقفين من الجامعيين والجامعيات الذين سيقودون خلال الجيل أو الجيلين القادمين الحياة السياسية والثقافية والصناعية فى الهند؟» .

« فمن الواجب ألا يقتصر الدين بالإنسان على حل لغز الكون، وإنما عليه أن يفسر له فى دقة علمية كيف يسيطر على القوى الجديدة التى تهدد حياته بالدمار أكثر مما تنفعه . كيف يتفادى البطالة والتحيف والاستغلال والظلم والحرب وغير ذلك من أمراض المجتمع وكيف يعالج الخلافات الشخصية والعائلية التى تهدد سعادة الفرد فالإنسان بعد أن تراكمت عليه مشاكل العلم وازدادت دون حل، يلتمس فى الدين الهداية فى حلكة الشكوك والمشاكل وعلى الدين - إذا أراد أن يستعيد مكانته أو يبقى عليها - أن يقدم حلولاً روحية علمية تؤدّى إلى نتائج حتمية ».

والحلول الروحية العلمية التى تؤدى إلى نتائج حتمية ثابتة ثبات الاستقراء العلمى هى ما نراه من قدرة الدين - أى دين - على التوفيق بين المادى والروحى وبين الفكر والواقع وبين ما هو طبيعى وما هو فوق الطبيعة، وهو التوفيق الذى يقوم فى الإسلام أساساً لوحدة الوجود برهاناً على وحدة الخالق الأعظم، فالإيمان بوحدة القانون الطبيعى يؤدّى إلى الإيمان بوحدة الكون ويؤدى بالتالى إلى الإيمان بوحدة الخالق فالكون الواحد معناه إله واحد، وهى الوحدانية التى بشر بها الإسلام فى بساطة ووضوح بقوله تعالى:

(قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد[٥]).

وقوله: (وإلهكم إله واحد لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم[٦]).

فغدت جوهر العقيدة الإسلامية لا يصلح الإيمان إلّا بها ولا يقوم إلّا عليها لا ريب فيها ولا شك ولا جدال، وهى الحقيقة الأزلية الكبرى لا يغفر الله أبداً لمن نالها بباطل فى قوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء[٧]).

فهى حقيقة مطلقة قاطعة ولكنها لا تنزع الإنسان عن النظر والرؤيا والتماس البرهان واليقين، وإنما تحث عليها وتنشد النظر العقلى لإثباتها لا عن طريق التأمل فحسب وإنما بالبحث الاستقرائى فى طبيعة الأشياء والنظر فيها وتدبرها للكشف عن سرها ومعرفة القانون الذى يحكمها، والقرآن صريح فى دعوته لذلك فيقول:

(إنّ فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر

---

(٥) سورة الإخلاص .

(٦) البقرة : ١٦٣ .

(٧) النساء : ٤٨ .

بما ينفع الناس، ومآأنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كلّ دابّة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[٨]).

ويجمع القرآن فى صورة باهرة بين تفسير القانون العلمى والنتائج التى يؤدى إليها، فالكون فى كليته وفى ظواهره العديدة مما يخضع كما أثبت العلم لقانون كلّىٍّ واحد واستقراء الإنسان للقانون الكلّى الذى يحكم ظواهر الكون يمكنه من تسخير الطبيعة لغاياته ومنافعه فالفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، والماء الذى ينزل من السماء فيحيى الأرض بعد موتها نتائج لقانون ثابت يحكم مسبباتها.

ولكن الإنسان مهما بلغ من العلم سيبقى علمه قاصراً عن إدراك سرّ الكون، وهو ما يقوم عليه الدليل العلمى كلما أوغل الإنسان فى المعرفة وفى الكشف عن الظواهر والجزئيات فى تركيب هذا الكون الهائل وهو ما يؤكده القرآن، كما يؤكده العلم الحديث فى قوله تعالى :

(ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلّا قليلاً[٩]).

(يامعشر الجنّ والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلّا بسلطان . فبأى آلاء ربكما تكذبان . يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران[١٠]).

فإذا اعتقد الإنسان أنه وصل بالعلم إلى غايته فقد حكم على نفسه بالجمود وإذا اعتقد أنه بعلمه الذى حصله – وهو علم مازال قاصراً أشدّ القصور – قد أدرك سرّ الكون فقد حكم على نفسه بالجهل. وإذا اعتقد أن ما لا يقوم عليه الدليل العلمى وإن أدركه بالعقل باطل فقد حصر نفسه فى دائرة مقفلة تحول بينه وبين الفرض الذى يؤدّى إلى اليقين فإذا عزّ اليقين أو امتنع لعجز الاستقراء العلمى فليس فيه ما يعنى انعدام الظاهرة، وإنما يعنى عجز التجربة عن تبين القانون الذى يحكمها، وليس انعدام الظاهرة التى تثبت وجودها بما ينم عنها، وقد ترى من الظاهرة الطاقة التى نسخرها ونتحكم فيها وإن كنا لا ندرك كنهها، فنحن لا ندرك من الكهرباء إلّا ما ينبعث عنها من الطاقة التى نسخرها لمنفعتنا.

وآفة العقل الغربى أنه فى اعتقاده بقدرة العقل الإنسانى ظنّ أنه قد وصل بهذه القدرة إلى إخضاع كلّ شىء وهو وهم باطل، فالعقل الإنسانى من القدرة حقّا بما لا يقف عند حد، إلّا أنه لم يستوف كل طاقات قدرته النافذة، ولن يستوفيها ما دامت أبعاد الصوت والضوء

---

(٨) البقرة : ١٦٤.

(٩) الإسراء : ٨٥.

(١٠) الرحمن : ٣٣ – ٣٥.

فى كون لا متناهى تقف بينه وبين إدراك اللامرئى واللامسموع من هذا الكون الذى لا تدركه الأبصار أو الأسماع.

وبهذا الاعتقاد نزع الغرب عن نفسه كل ما هو روحى وجعل من الوجود المادى أساساً لتفكيره ومن العلاقات التى تحكمه أساساً لسلوكه فأقام حياته على المنفعة فى واقعها الاجتماعى والاقتصادى فكانت أساساً للأخلاق وأساساً للعلاقات الاقتصادية مما يجعل حضارته نقيض الحضارة الإسلامية التى توائم بين الدين والعلم، وتزاوج بين الروح والمادة بما يدعو الإنسان إلى إدراك صلته بالوجود ومكانه منه، ليكون العقل قوام إيمانه، فإذا بلغ الإيمان منه مبلغ اليقين العقلى، فغذّاه بالمثل السامية فى الأخلاق والسلوك لتكون أساس حياته اتسق فكره مع بنائه الاجتماعى ونظامه الاقتصادى، لتقوم الحضارة على توقير الحياة وإعلاء كرامة الإنسان وهما جوهر الحضارة الإسلامية وجوهر كل حضارة تدعو إلى حسن إدراك صلة الإنسان بالوجود ومكانه منه.

الإسلام والحياة:

هل بعث الدين غُلًّا فى أعناق الناس يسخّرهم لما يجفوه العقل أو تضيق به قدرة الإنسان؟ إذا كانت تلك غايته فهو عذاب الدنيا يتلوه عذاب الآخرة لمن يتنكر له أو يجفوه.

كانت تلك هى مأساة العقل الأوربى صنعتها الكنيسة ولم تصنعها المسيحية، فالمسيحية الحقة كما قلنا – بسيطةغاية البساطة خالية من التعقيدات التى أدخلت عليها فيما بعد ولم تكن غير حركة تجديد لليهودية المنهارة. ففى قول المسيح: «لا تظنوا أنّى جئت لأنقض الناموس والأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمل فإنى الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل». وهى إحدى ديانتين سماويتين عظيمتين تسودان هذا العالم، فلا غرو أن كان لهما أعظم الأثر فى حياة الإنسان وفى الحضارة الإنسانية على السواء.

وبينما ينكر اليهود المسيحية، تعترف المسيحية باليهودية حلقة فى سلسلة التطور الدينى وبينما يعترف الإسلام بالديانتين العظيمتين السابقتين عليه، لا ينكر منهما إلاّ ما تسرب إليهما من عقائد الوثنيات المجاورة، لا يعترف أصحاب هاتين الديانتين بالإسلام. وإن كان الإسلام كما قلنا، وكما جاء بنصه – دين السماء، منذ بعثت أديان السماء «دين إبراهيم وموسى وعيسى دين عبادة الله وحده لا شريك له، الوحدانية المطلقة المنزهة عن كل شرك.

وهي آخر مرحلة من مراحل التطور. فى إدراك حقيقة الله. تلك المراحل من التطور، التى مرت بها رسالة السماء منذ بعث بها نوح حتى محمد عليهما السلام».

(إنّا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبوراً[١١]).

ولا حاجة بنا فى هذا المقام إلى تفصيل مراحل هذا التطور الدينى وبيان صوره، فإن كلّ ما يعنينا أن الأديان السماوية كل متكامل فى هذا الوجود الإنسانى تطورت بتطوره ونمت إلى الكمال بنماء هـذا الوجـود الإنسانى نحو الكمال ، ولا يعنى هذا أن تطور الفكر الدينى قد وقف عند رسالة محمد عليه الصلاة والسلام، فمحمد خاتم الأنبياء - حقيقة يسلم بها أتباع الأديان الثلاثة من واقع التاريخ - والإسلام عقيدة أكتملت فيها رسالة السماء، إلّا أن تعاليمه مازالت تقبل التأويل والتفسير لتساير تطور الوجود الإنسانى نحو الكمال، ومعجزة الإسلام أنه دين يساير كلّ زمان ومكان ويتطور بتطور الفكر الإنسانى وتقدمه، وكل ما يقف عنده الإسلام فلا يقبل فيه تفسيراً أو تأويلاً هو الجوهر وليس العرض، فالوحدانية هى جوهر الإسلام، لا تقبل تأويلاً أو تفسيراً، أما المظاهر العامة للعبادات والتشريعات الاجتماعية فهى قابلة للتأويل والتفسير وقد تناولها المجتهدون منذ البداية بتفسيرات شتى ووضعوا لها حدوداً متباينة، ولكنها فى تباينها لا تمس جوهر العقيدة أو تلمسها بتفسير أو تأويل، وقد ظنّ فقهاء الإسلام أن باب الاجتهاد قد أقفل على الأئمة الأربعة حتى ظهر ابن تيمية ففتح باب الاجتهاد من جديد، وجاء بعده مجتهدون آخرون منهم من أخذ بسنّة السلف ومنهم من جدّد وكان الشيخ الإمام محمد عبده آخر المجددين فى هذا المضمار.

ومن البداهة أن يكون الدين متلائماً مع الفطرة ومع الخير العام للإنسان ومع أحكام العقل خالياً من الأسرار والطقوس التى تلقى ظلا من الأوهام العاطفية على بداهات العقل فإذا كان الإسلام يمثل أرقى وأسمى ما وصل إليه التطور الدينى فى حياة البشر . فإنه لا يتناقض ولا يمكن أن يتناقض فى جوهره مع اليهودية والنصرانية، فإذا كان ثمة تناقض أو تباين فى جوهر الحقيقة الخالدة، فإن مردّ هذا التناقض فى أحدهما مما لا يردّ إلى تعاليم السماء وإنما يرد إلى فكر الإنسان القاصر عن إدراك حقيقة الوجود.

وإذا كانت المسيحية قد أغفلت الجانب المادى من الحياة وقصرت رسالتها على

---

(١١) النساء : ١٦٣ .

الروحانية المجردة فإن الإسلام قد جاء بشريعة مفصلة للحياة. فهو ليس عقيدة دينية فحسب وإنما هو حياة يحياها الناس فيا بينهم وبين أنفسهم وفيا بينهم وبين غيرهم، فارتبط بالحياة وأصبح قانوناً للحياة لا تنفصل عنه الحياة أبداً ما لم تضل الحياة مسارب أخرى للفكر. وكان على رجال الدين المسيحى أن يشرعوا للحياة ليكتمل ما بين الدين والحياة فى عالم طحنته مادية روما وأحس بالحاجة إلى غذاء روحى جديد، وكان الاستشهاد قد أورثهم من الزهد فى الحياة بقدر ما أورث الأقباط فى مصر النسك والتبتل ، كما أورثهم الحركة الديرية التى عمّت أرجاء العالم المسيحى فيا بعد، واقترن الزهد بجفاف الفكر اليونانى ونضوب الأسلوب العقلى للحضارة الهيلينية فقام عالم أساس عقيدته – كما يقول فشر – «قول القديس أوجسطين إن الله خلق الدنيا متاعاً عابراً مصيره الزوال.. وأن الآخرة للمتقين خالدين فيها أبداً»، وثوى الفكر المسيحى إلى لاهوتية جامدة نأى بها عن الحياة وأغفل المجتمع وأنكر العلم والعقل.

فلما بزغ فجر العقل الأوربى كانت الثورة على الكنيسة وعلى الدين بقدر ما كان انطلاق الناس من قيم العالم القديم الذى قيدتهم به الكنيسة، فلاذ البعض بالإلحاد وأخذ البعض بالتنقيب فى كتابات العهد القديم لتطهير المسيحية وتحريرها من ربقة الإكليروس ولاهوتية القديس أوجسطين، وحين أراد توما الإكوينى أن يوفق بين العقل واللاهوت مستلهماً القانون الطبيعى لم يزد على تأكيد عالم القديس أوجسطين، ولكن المصالح النامية لطبقة التجار المحدثة وظهور النزعة القومية الجديدة، هما وحدهما اللذان قضيا على عالم القديس أوجسطين وسلطة الكنيسة، فانهارت المثل المسيحية القديمة، وحل محلها عالم مثله الأعلى خير الناس ومصلحة الفرد، ولما نزع الفكر الغربى نحو التوفيق بين الدين والدنيا، عدّه حاجةً من حاجات الإنسان العديدة، لا تثير من اهتمامه إلّا ما تثيره مصالح دنياه كما يقول «بالمر».

ولم يكن الإسلام فى حاجة إلى مثل هذا التوفيق فقد جمع ما بين الدين والدنيا وشرع من الدين ما شمل الدنيا فأرسى قواعد الأخلاق على أساس من توقير الحياة وإعلاء الكرامة الإنسانية وأقام قوانين الوجود على أساس من التأمل والعقل. ونظم العلاقات الاجتماعية والواجبات الإنسانية على أساس الواجب والمسئولية، وحدّد المثوبة والجزاء فتجزى الحسنة بعشرة أمثالها عند الله، وتجزى السيئة بمثلها. وربط ما بين الدين والحياة برباط من الوحدة والاتساق لا يشذّ فيهما الواحد عن الآخر ولا يتنكّب الإنسان فى أحدهما سبيل الآخر. «فكان دين الفطرة عن حق، فلو ترك الطفل وشأنه حتى يكبر لما اختار غير الإسلام»

- كما يقول الشيخ جاويش - ذلك أنه لا يناقض الطبيعة البشرية فى حاجتها إلى الإيمان القائم على العقل، كما يعلى من شأن الخير ويسمو بالنوازع البشرية إلى العمل الصالح فى قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) فإذا تواصى الناس على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله وحده لا شريك له فهم خير الأمم أو من خيارها، وما كان المسلمون خير أمةٍ أخرجت للناس إلّا لأنهم يقيمون حياتهم على هاتين القاعدتين اللتين جمعتا حكمة الأجيال وفلسفة الخير فى الوجود.

والدين مما فطرت عليه الطبيعة البشرية تلوذ به النفس من رهبة هذا الوجود ليضفى عليها الراحة والطمأنينة استوحاه البشر خيالهم فى حياتهم القديمة وسكنوا إلى ما استوحاه خيالهم القاصر، فلما بعث دين السماء كان ملاذاً للنفس وهدياً للناس.

(فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون[١٢]).

والناس فى حاجتهم للدين ينشدون استقامة حياتهم وصلاح حالهم، والإنسان بما فضله الله بالعقل والفكر يتطلع إلى اليقين، وكلما ارتبط يقينه بعقله وفكره نعم بالإيمان الخالص وكان إيمانه من هدى يقينه، ويقين المسلم دليل إيمانه، فالحقيقة الأزلية الخالدة فى الإسلام هى: (قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفواً أحد) وهى حقيقة يدركها العقل دون عناء، وما تباين العقائد وتعددها فى تصوير الآلهة إلّا من قبيل العجز عن إدراك وحدة الوجود، وقديماً أدرك الفلاسفة والحكماء وحدة الخالق ووحدة الوجود ولكنهم أخطأوا القياس وضلّوا التصور، فبينما « كان عامة الناس » كما يقول هنرى توماس مؤلف أعلام الفلاسفة - يتحدثون عن الآلهة، كما نتحدث نحن عن الملائكة تماماً، كان الأكثر حكمةً يذكرون الله، وقد آمن إخناتون، ويعنى اسمه « المكرس لله » بقوة سماوية واحدة تطل حانيةً من عل على وجه الأرض، وتحل فى كل شىء من خلقه. فى الإنسان وفى النبات وفى الحيوان وفى الجماد، وتصورها فى الشمس أو الشمس رمزاً لها فتوجه إليها بالدعاء وفى « زند - افستا » أو « تفسير الحكمة » فى الزرادشتية أن « أهورا مازادا » هو رب الخليقة والحياة والمادة، وفيه تتجسم العدالة والألفة والأخوة الإنسانية فما الحياة فى نظر زرادشت إلّا رحلة جزئية نقوم فيها بخدمة بعضنا البعض، فإن « أهورا مازادا يضمّ كلّ البشر فى حبه الشامل » وفى فلسفة بوذا ضلّت فكرة الألوهية فى تهويمات اللامتناهى فى النرفانا وفى عقيدة

---

(١٢) الروم : ٣٠ .

العودة والتناسخ، ورحل كونفوشيوس عن الحياة وقد ارتفع بعد موته إلى مصاف الآلهة عند الصينيين لا أدريا يرى أن العقل غير قادر على إدراك كنه الحياة « وإننا لا ندرى ما وراء الظواهر المادية » واتجهت الفلسفة اليونانية إلى طبيعة الوجود دون طبيعة الله، فتحدثت عن خليقة حية بدون خالق حيّ « حتى جذبها أكسانوفان إلى فلسفة الشرق وإلى فكرة العالم الواحد فى رعاية الإله الواحد ».

فقال إن مردّ الكون لله، وبدأ الفكر اليونانى يسلم بالفكرة الشرقية عن التوحيد « الله واحد لا بداية ولا نهاية » « فهو العقل الذى يهيمن على العالم والجسم الذى يكون العالم » كما يقول صاحب أعلام الفلاسفة – وسخر اكسانوفان من تصوير الله على صورة البشر وتبعه فيثاغورس فآمن بالوحدة غير المرئية لله وقال إن العالم المرئى صورة شوهاء لنور الله، وإن مزج فكرته بالفلسفة الهندية عن تناسخ الأرواح. ثم كانت مدرسة سقراط فى الفلسفة فقيل إنه « أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض » واتجه باهتمامه إلى عقل الإنسان دون البحث فى أسرار الله.

وهكذا سبق البحث عن حقيقة الله أديان السماء، فلما بعث الإسلام جاء فيها بالقول الفصل، وما كان الإسلام إلّا امتداداً لليهودية والمسيحية، وكان من التباين بينهما حول عقيدة التوحيد ما فسره « لورد ماكولى » واستشهد به الشيخ جاويش بقوله « إن علماء المنطق قد بنوا عقائدهم وقضاياهم على البرهان العقلى، فأمكنهم أن يسلموا القول بأن من الأشياء ما لا يمكن للعقل أن يحيط به، بخلاف السواد الأعظم من العامة فإن معظم أفكارهم وقضاياهم إما خيالية أو وهمية أو شعرية فلا يكادون يبدون شيئاً من مذاهبهم ومعتقداتهم على نظر صحيح وفكر سليم، ومن هنا نشأت كما يظهر الأديان الوثنية فى كل أمة وفى كل جيل وفى كل زمن فاختلفت لذلك صور الآلهة باختلاف ما صوره خيال معتقديها ».

« ولطالما أذن فينا التاريخ ببيان ما أدخل اليهود قديماً فى دينهم من البدع مستمسكين بما أملاه عليهم خيالهم الفاسد من ضرورة أن يكون لهم إله محسوس ملموس يقصدونه بالعبادة والإجلال، ويمكن القول بأن معظم الأسباب التى ذكرها « جيبون » ورد إليها انتشار المسيحية لم تؤثر ذلك الأثر ولم تكفل له الذيوع فى أرجاء الأرض إلّا لأنها كانت مشفوعةً بكثير من تلك القضايا الوهمية التى كان لها أكبر سلطان على نفوس السذج من العامة، فإن إلها لم يخلق وكائناً لا تدركه الأبصار ولا تحيط به الظنون لم يقل به إلّا الفلاسفة العالمون، وأما الأخلاط ضعاف العقول من الناس فإنهم قد ضاقت دائرة أفكارهم وانقطعت سلسلة إدراكهم عن أن تصل إلى القول بأنه ليس له صورة محدودة فى نفوسهم فكانوا يتأففون

ويهزءون ويضحكون من أولئك الفلاسفة ويرمونهم بالبله أو قصور الذهن » .

« طاشت النفوس فى الأزمنة القديمة، وضلّت الصراط السوى، وقست القلوب وانتهكت الحرمات فجاء المسيح عليه السلام وأخذ يعلم الناس ويدعوهم إلى ما جاء به من الهدى فمنهم من آمن ومنهم من كفر. ولم يسلم أتباع المسيح من أن يصيبهم فى إيمانهم مثل ما أصاب اليونان والفرس وغيرهم من قبلهم، فتمثل الإله لهم فى صورة آدمى يمشى بينهم ويشاركهم أفراحهم وما يعتريهم من الانحلال والاضمحلال كما كان يبكى فى القبور وينام فى الحظائر، ثم صلب حتى سال دمه على أعواد الصليب، فظهروا بذلك للعالم فى لباس جديد من الوثنية، ثم كان لهم من القسيسين والرهبان بعد ذلك لفيف من الآلهة على مثال ما كان لليونان، فكان القديس جورج لديهم إله الحرب كما كان المريخ عند اليونان، وكذلك اتخذوا العذراء وسيسليا وغيرهما آلهة للجمال وفنون الأدب كما كانت الزهرة وسبع كواكب أخرى الهات لدى اليونان».

« ولطالما أخذ المفكرون من رؤساء الدين يزيلون ما لصق بعقول العامة من تلك الصور الوهمية ولكنهم لم يفلحوا».

فالدين بما فطر الناس عليه، قد نراه اتجاهاً غريزيا أو ميلًا فطريا بحكم ما ركّب من الطبيعة البشرية من وجود قوّة خفيةً تسيطر عليهم وعلى ما حولهم، أو لحاجتهم النفسية إلى ما يشبع أرواحهم، أو يبرر هواتفهم اللاشعورية، ففى أعماق اللاشعور من كل إنسان ما يرهص بأشياء لا يسيطر عليها عقله قد نسميها إلهاماً وقد نسميها هواجس، ويقول البعض إنها الحاسة السادسة، ومهما يكن من أسباب هذه الفطرة ودواعيها فإنها فضلًا عن إنها كامنة فى الإنسان فإنها تدفعه إما إلى التعبير عنها أو تبريرها بما يألفه من أفكار غالباً ما يمتصها من المجتمع الذى يعيش فيه، أو ما يلوذ به من معتقدات قد تقوم مقام الدين وتغدو فى النهاية ديناً يؤمن به كما هو الحال فى البوذية والكنفوشية، أو يتجه إليها بعقله فيغمره الضوء الإلهى بالنور ويغذيه باليقين، وكلما كان الدين عقيدة يقبلها العقل ويتمثلها الوجدان كان أقرب إلى النفس وأدعى إلى اليقين، ولا يقبل العقل ما يخالف الطبيعة البشرية أو ينكر قانون الطبيعة أو سنّتها الأزلية فالدين الحق لا يقهر الضمير ولا يبطل الوجدان ولا يجفو العلم.

فلما جاء الإسلام كان هادياً للنفس البشرية من نوازع الضلال والشرك، مؤتلفاً مع الطبيعة البشرية لا يشذّ عنها، مصدقاً للعقل والعلم، حاثاً على كشف أسرار الكون والسيطرة عليها، لذلك كان دين الفطرة ودين العقل.

(وإلهكم إله واحد لا إله إلاّ هو الرحمن الرحيم. إنّ فى خلق السموات والأرض

واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كلّ دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[١٣]).

(الله لا إله إلاّ هو الحىّ القيّوم لا تأخذه سنةٌ ولا نومٌ له ما فى السموات وما فى الأرض من ذا الذى يشفع عنده إلاّ بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه إلاّ بما شاء وسع كرسيّه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلىّ العظيم[١٤]).

(ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كلّ شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل . لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير . قد جاءكم بصائر من ربّكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها وما أنا عليكم بحفيظ[١٥]).

هذا هو الله جلّ جلاله فى الإسلام واحد، أحد لا شريك له ولا كفاء، لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، وهذا هو الإيمان فى الإسلام معرفة صافية فى إدراك وحدة الوجود فى وحدة الخالق فلا يضل عنها إنسان ولا ينبذها عقل، فإذا هدى فإلى الحق يأمر بالصلاة والصوم والزكاة وحجّ البيت، وهى جميعاً مما تسمو بها النفس بالإيمان إلى أعلى علّيين ، فلا يكتمل الإسلام بغير الإيمان فالإسلام إذعان وقبول رغبة أو رهبة ، والإيمان اتصال ما بين النفس فى صفاتها والخالق فى قدرته اتصالاً يقوم على العقل والفكر والتدبّر فى خلق هذا الكون وسنّة الله التى لن تجد لها تبديلا اتصالاً يسمو إلى الفناء فى الذات الإلهية عن حب ويقين، حباً يتصل بالحياة وتوقير الحياة فمحبة الخلق من محبة الله، ويقيناً بما أنعم الله على عباده وبما فضّل الإنسان وكرّمه على سائر خلقه وفى قوله تعالى:

(قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم[١٦]).

والصلاة صلة ما بين الله والعبد يرقى بها الإنسان إلى الكمال الروحى ويفنى خلالها فى الذات الإلهية، فيغمره نور اليقين بالإيمان ليرى نفسه قريباً من الله وأن الله معه فى كل حين:

(وإذا سألك عبادى عنّى فإنّى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلّهم يرشدون[١٧]).

وليست الصلاة سجوداً وركوعاً وقياماً وقعوداً وتلاوة وتكبيراً، وإنما هى فى السجود والركوع والقيام والقعود والتلاوة والتكبير ذكر لله واتصال به جلّ شأنه فى كلّ ما يقوم به

---

(١٣) البقرة : ١٦٣ ، ١٦٤ .
(١٤) البقرة : ٢٢٥ .
(١٥) الأنعام : ١٠٢ - ١٠٤ .
(١٦) الحجرات : ١٤ .
(١٧) البقرة : ١٨٦ .

الإنسان من حركة الحياة، فما هذه الحركات التى تؤدّى خلال الصلاة إلاّ رمز لحركة الإنسان الدائبة فى الحياة وعلى الأرض، يأنس فيها إلى الله ويذكره ويشكره فى كلّ حركة من حركات حياته وفى السراء وفى الضراء . وكأن الله معه على الدوام، فهذه الحركات فى الصلاة مما لم يرد تفصيلها فى القرآن ولكنها مما سنه النبى الكريم نظاماً مقرراً يربط المسلم بذكر الله على الدوام حيثما كان وأينما كان وكيفما كان، فإذا كانت لها أوقات محددة تتواتر الواحدة بعد الأخرى على مدى اليوم، فلا يفوت ذكره تعالى قلب إنسان يتجدد الذكر ويبقى اسمه تعالى وحمده جلّ شأنه على كل لسان وفى كل وقت:

(فاذكرونى أذكركم واشكروا لى ولا تكفرون[١٨]).

(الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار[١٩]).

(واذكر ربّك كثيراً وسبح بحمد ربك بالعشىّ والإبكار[٢٠]).

(لقد كان لكم فى رسول الله أسوةٌ حسنةٌ لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً[٢١]).

(قد أفلح من تزكى . وذكر اسم ربّه فصلى)

(كى نسبحك كثيراً . ونذكرك كثيراً . إنّك كنت بنا بصيراً[٢٢]).

(واذكر ربّك فى نفسك تضرّعاً وخيفةً ودون الجهر من القول بالغدوّ والآصال ولا تكن من الغافلين[٢٣]).

(واذكر ربّك إذا نسيت وقل عسى أن يهدين ربّى لأقرب من هذا رشداً[٢٤]).

(فإذا قضيتم الصلاة فاذكروا الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة إنّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً[٢٥]).

(ياأيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئةً فاثبتوا واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون[٢٦]).

(ياأيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً[٢٧]).

(ياأيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض لا إله إلاّ هو فأنى تؤفكون[٢٨]).

---

(١٨) البقرة : ١٥٢ .
(١٩) آل عمران : ١٩١
(٢٠) آل عمران : ٤١
(٢١) الأحزاب : ٢١ .
(٢٢) طه : ٣٢ - ٣٤ .
(٢٣) الأعراف : ٢٠٥
(٢٤) الكهف : ٢٤ .
(٢٥) النساء : ١٠٣ .
(٢٦) الأنفال : ٤٥ .
(٢٧) الأحزاب : ٤١ .
(٢٨) فاطر : ٣ .

(إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربّهم يتوكلون[٢٩]).

(الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمى الصلاة ومما رزقناهم ينفقون[٣٠]).

فإذا كانت حركات الصلاة هى التعبير عن حركة الحياة العامة فإن ذكر الله فرض دائم لا فى الصلاة وحدها ولكن فى كل حركة من حركات الحياة وما الصلاة إلاّ رمز لذكر الله وتجديد لهذا الذكر الدائم المستمر.

وما الصلاة إلا عبادة وسمو وتقديس وإيمان إذا تجردت من هذه المعانى غدت ولا معنى لها، ففى قوله تعالى:

(ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيّين وآتى المال على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون[٣١]).

وهذا هو جوهر الإسلام فى صفائه وقوته ليس عبادات وطقوساً تؤدّى دون وعى أو إدراك يعبّر عنه سيد أمير على « بالإقرار الشفوى دون العمل الخالص » وهذا هو معنى الصلاة اتصال بالله وتجرد له وتسبيح بقدرته وذكر ودعاء لا تختص بمكان ولا يختص بها مكان من سطح الأرض أو تحت السماء تقام وأينما تقام فهو مكان طهور ما توجّه الإنسان إلى الله بقلب سليم وما المسجد إلاّ منتدى للمسلمين عامة يؤمّونه للصلاة كما يؤمونه لمناقشة أمورهم ومصالحهم، أو للمذاكرة والدراسة فى أمور الدين والدنيا فهو مكان للصلاة والدراسة وبرلمان تناقش فيه على حد سواء شئون المسلمين العامة والخاصة، وحيث يلتقى المسلمون فى المسجد يتساوون جميعاً فى إبداء الرأى والمناقشة كما يتساوون جميعًا أمام الله فى الصلاة فتسمو حرية الرأى بهم إلى النظر الصائب والعدالة المطلقة بين الجمع كبيرهم وصغيرهم.

وحين يتجه المسلمون فى صلاتهم إلى مكة وإلى بيتها المحرم حيث قامت الرسالة فلأجل أن تبقى ذكرى البعث ومولده حيّةً فى أذهانهم، وليكون هذا الاتجاه رمزاً لوحدة المسلمين على الزمان.

والصوم كالصلاة عبادة وقنوت وتجرد لله ورياضة للروح وتحرّر من طغيان المادة وشهوات الجسد وكمال للتقوى، قال تعالى:

---

(٢٩) الأنفال : ٢.

(٣٠) الحج : ٣٥.

(٣١) البقرة : ١٧٧.

(يأيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون[٣٢]).

وهو مران للقدرة الإنسانية على ملاقاة الشدائد، ولقوة الإرادة على قهر النفس. فيما ترغب فيه من لذة أو شهوة وحين تتحرر النفس من شهوة الجسد ولذاته تسمو على مادّية الحياة لتتجرد لله وتفنى فى ذاته العلية فترقى إلى المعرفة عن طريق التأمل فى عظمة هذا الكون وعظمة خالقه. وفى قهر النفس مران للقدرة الإنسانية على ملاقاة الشدائد بالشجاعة والصبر، فالانسياق وراء اللذة والاسترخاء للترف وراحة العيش مما يفقد الشعوب قوّتها وشجاعتها فالترف مجلب للدعة والاسترخاء مذهب للشجاعة كما يرى ابن خلدون، وكان ما يخشاه عمر على المسلمين أن تفتنهم مغانم الفتح افتتاناً ينسيهم المبادئ التى أظهرتهم على عدوّهم، فتتغيّر نفوسهم فيغير الله ما بهم. فالقدرة الإنسانية ليست إلّا مزيجاً من التفاعل بين القوى المعنوية والقوى المادية فى الإنسان «فإذا زادت القوى المعنوية فى الجماعة – كما يقول هيكل – سواء كانت هذه القوى روحية أم خلقية أم عقلية أدّى تفاعلها مع القوّة المادية إلى سمو الجماعة وعظمتها. ذلك بأن القوى المعنوية هى التى تدفعنا إلى طلب الكمال الإنسانى وإلى الدأب فى سبيله، والجماعة مع ذلك لا غنى لها عن قواها المادية ومضاعفة نشاطها، وهذه القوى تزداد نشاطاً وإنتاجاً بدافع من القوى المعنوية، فإذا ضعفت معنوياتنا ضعف نشاطنا المادى وتضاءل إنتاجنا».

والزكاة فريضة تفّرد بها الإسلام وتوجب فى أبسط ما تذهب إليه إفراد نصيب معين من مال الغنى للفقير، وهى عبادة من حيث إنها فريضة وهى قاعدة أخلاقية من حيث إنها أساس للتكافل الاجتماعى، وإن كانت قواعد الأخلاق مما قامت عليه الشريعة بل إنها فى جوهرها قانون للأخلاق الإنسانية فى أعماق الضمير، فحين رأى عثمان بن عفان فى خلافته أن موارد بيت المال قد كثرت وفاضت قصر الزكاة على الأموال الظاهرة وهى زكاة الزرع والثمار والماشية وترك للناس أن يؤدوا زكاة الأموال الباطنة وهى زكاة النقود وزكاة التجارة وتركهم لدينهم ولصدق ضمائرهم فى أدائها. ولما رأى الفقهاء فى هذا ما يخالف السنّة عللوه بالإنابة فقالوا إن عثمان أناب عنه بالنسبة للأموال الباطنة أرباب الأموال ليصرفوها فى مصارفها، فإذا ثبت أنهم لا يؤدّونها حملهم على أدائها وقام هو بتوزيعها، فكأنه ترك الناس لضمائرهم ومسئوليتهم عنها أمام الله والمسئولية فى الإسلام مسئولية أمام الله أوّلاً وقبل كل شيء. فمن البرّ من آتى المال على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب، ومن البرّ من آتى الزكاة وانفق مما رزقه الله.

---

(٣٢) البقرة : ١٨٣ .

ويقرن القرآن الزكاة إلى الصلاة فى مواضع كثيرة بقوله تعالى:

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين[٣٣]).

ويقول جلّ شأنه:

(قد أفلح المؤمنون . الذين هم فى صلاتهم خاشعون . والذين هم عن اللغو معرضون . والذين هم للزكاة فاعلون[٣٤]).

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضاً حسناً).

وللزكاة ثوابها عند الله أكرم الثواب ومثوبتها كمثوبة من آمن به وأقام الصلاة:

(وبشّر المخبتين . الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم والصابرين على ما أصابهم والمقيمى الصلاة ومما رزقناهم ينفقون[٣٥]).

(الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانيةً فلهم أجرهم عند ربّهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون[٣٦]).

والزكاة ما قررته الشريعة حقاً للفقير من مال الغنى والصدقات ما زيد عليها، وهى فى المكان الأول من فعل الخير يجزى عليها الإنسان الجزاء الأوفى، ويعظم الجزاء ما كانت سراً وخفية، وتبطل ما صحبها المنّ والأذى. يقول تعالى:

(مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كلّ سنبلة مائة حبّة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم . الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون . قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غنى حليم . ياأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابلٌ فتركه صلداً لا يقدرون على شىء مما كسبوا والله لا يهدى القوم الكافرين . ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابلٌ فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطلٌ والله بما تعملون بصير[٣٧]).

وبيّن القرآن لمن تكون الصدقات فى قوله تعالى:

(إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضةً من الله والله عليم حكيم[٣٨]).

---

(٣٣) البقرة : ٤٣ .

(٣٤) المؤمنون : ١ - ٤ .

(٣٥) الحج : ٣٤ - ٣٥ .

(٣٦) البقرة : ٢٧٤ .

(٣٧) البقرة : ٢٦١ - ٢٦٥ .

(٣٨) التوبة : ٦٠ .

فهى للفقراء وهم من لا يملكون ما يسد حاجتهم، وللمساكين وهم من كان كسبهم أقل من حاجتهم أو غير قادرين على العمل لعجز أو علّة أو لا يجدون العمل مع قدرتهم عليه، وللعاملين عليها أجراً لهم على تكليفهم بجمعها، وللمؤلّفة قلوبهم وهم من حرموا الكسب بسبب إسلامهم أو من أراد النبى أن يؤلفهم إلى الإسلام بالعطاء، وقد أبطل عمر عطاء المؤلفة قلوبهم عندما أصبح الإسلام قوياً وفى غير حاجة إلى ذلك، وفى الرقاب وتعنى مساعدة العبد على دفع ثمن عتقه، ويرى « ميرزا محمد حسين » أن يرتد هذا الحق بعد زوال الرق إلى من يسجن لعجزه عن أداء الدين أو دفع غرامة يحكم بها عليه فيستوفيها سجناً. وللغارمين وهم من يفقدون أموالهم بسبب دين لا يد لهم فيه كمن يتورّط فى ضمان مالى لمصلحة عامة أو لخسارة فى تجارة أو فى مشروع للكسب وعاد بالخسارة، وفى سبيل الله وتعنى الجهاد أو القيام بعمل لخدمة الإسلام والمسلمين، ولابن السبيل من الغرباء الذين ضلّ بهم الطريق أو انقطع عنهم مالهم لبعد الدار وانقطاع المدد.

والزكاة كالضريبة فى الدولة، ولكنها ضريبة تدفع طوعاً وحباً فى الله فإذا امتنع عنها المسلم أهدر ركناً من أركان دينه وحق لولى الأمر أن يقتضيها منه ويحمله على أدائها فحين امتنع بعض المسلمين عن أداء الزكاة أوّل خلافة الصديق قاتلهم فى سبيلها وقال : كما رواه البخارى « الزكاة حق المال. والله لومنعونى عقالاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها » .

ويخلط كثير من المسلمين بين الزكاة والصدقة، فيرى الماوردى وآخرون أن الزكاة والصدقة أمر واحد، وإن ذهب كافة المسلمين إلى التمييز بينهما فالزكاة فرض والصدقة هبة والزكاة مقدرة شرعاً والصدقة على قدر ما يجود به صاحبها ولا حدود لها فى الشرع وقد أغفل المسلمون الزكاة إلاّ زكاة الفطر فتؤدّى آخر شهر رمضان أو ليلة عيد الفطر عن العائل وأهله وضيفه على مدى الشهر وحلّ الإفطار وهو فى ضيافته وبقيت الصدقة إحساناً وشفقة.

والحج كما تعرف مؤتمر المسلمين يجتمعون فيه ليتعارفوا ولتتجدّد عواطف الأخوة فيما بينهم وليحجوا إلى البيت العتيق حيث أهلت على الدنيا أنوار السماء وحيث مشى التاريخ فى منزل الوحى بنور الجلال.

هذه هى أركان الإسلام وفرائضه من الوحدانية الخالصة والصلاة والزكاة والصيام وحجّ البيت تتخذ شعائر وقواعد مقررة هى مرقاة ومرساة للإيمان المطلق والمثل الأعلى للحياة الروحية والعقلية والطهر الإنسانى ونقاء الضمير وهى جميعاً مما تؤكده الشعائر والقواعد

المقررة فى نفوس الناس «فطالما كان النقص من طبائع البشر - كما يقول - موشيم مؤلف التاريخ الكنسى - فالحاجة إلى الطقوس الظاهرة والشعائر العملية لإبقاء جذوة الشعور الدينى متقدة فى نفوس العامة مما لايتنافى مع الإيمان والمحبة» والشعائر الإسلامية كما قررها القرآن وأوجبتها السنّة فى صورتها التى تجرى عليها ليست إلّا تعبيراً عن وحدة العقيدة فى وحدة الصورة العامة، فوحدة التلاوة والتعبير والحركة فى الصلاة تعبير عن العقيدة ووحدة الشعور ووحدة النظام واجتماع المسلمين على الصيام فى شهر معين هو شهر رمضان بالذات وبين أوقات معينة من اليوم تعبير عن الإيمان كما هو تعبير عن الوحدة العامة للمسلمين، والحجّ وهو أكثرها شعائر فإن لكلّ شعيرة فيه مغزاها الروحى والمعنوى ولعلها فيما نعتقد مما يتصل بمولد عقيدة التوحيد وبناء البيت العتيق على يد إبراهيم عليه السلام وبتطور رسالة السماء هذا التطور الذى نراه منذ بعث إبراهيم بعبادة ربّ البرّ والخير والصلاح ومن قفاه من الأنبياء والرسل ممن جهروا برسالة السماء ودعوا إليها حتى اكتملت على يد محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وفى تواتر هذه المناسك والشعائر كل عام ما يربط الحجيج وغير الحجيج بوحدة العقيدة منذ اتصل ما بين السماء والأرض حتى انقطع عن الناس خبر السماء بختام الرسالة، وفيما عدا الشعائر المقررة لفروض الإسلام وما تحمل من معان بالغة غاية السموّ نجد من آداب الإسلام وأخلاقياته ومعنوياته ما يقوم دستوراً للحياة فى كلّ صور الحياة وأسماها، وللحضارة فى أرقى ما تصل إليه الحضارة، يصوغ المعاملات والعلاقات الاجتماعية والسلوك الإنسانى على الحق والخير ولا يضع قيوداً على الضمير أو يحول دون تقدم الفكر ولا يكبل الإنسان بالزهد والتقشف ولا يرضى أن يسلم نفسه للترف والاستمتاع بل هو بين ذلك قواماً، ويدعو إلى التأمل والنظر فى خلق الله وإمعان الفكر ليسمو العقل إلى حقيقة الكون والكشف عن أسراره.

وليس هناك ما هو أبلغ مما جاء به القرآن فى هذا ولا نستطيع فى عجزنا إلّا أن نتلو من آياته تعالى ما يعبرعن حقيقته. فالأخلاق الإسلامية تقوم على المحبة ومبناها الأخوة، والعدل ومبناه المساواة، والرحمة ومبناها الإحسان والتعاطف، والصبر والأمر بالمعروف ومبناهما حب الخير للآخرين، والنهى عن المنكر ومبناه كل ما يسىء إلى النفس وإلى الآخرين. يقول تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون[٣٩]).

(وقضى ربك ألّا تعبدوا إلّا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو

---

(٣٩) النحل: ٩٠.

كلاهما فلا تقل لهما أفٍّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً . واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة وقل ربِّ ارحمهما كما ربيانى صغيراً . ربّكم أعلم بما فى نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا . وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً . وإما تعرضنّ عنهم ابتغاء رحمة من ربّك ترجوها فقل لهم قولاً ميسوراً . ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلّ البسط فتقعد ملوماً محسوراً . إنّ ربّك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنّه كان بعباده خبيراً بصيراً . ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإيّاكم إن قتلهم كان خطئا كبيراً . ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً . ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلاّ بالحق ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصوراً . ولاتقربوا مال اليتيم إلاّ بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسئولا . وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا . ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسئولا . ولا تمش فى الأرض مرحًا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً . كل ذلك كان سيئه عند ربّك مكروها[٤٠]).

(قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم ألاّ تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرّم الله إلاّ بالحق ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون . ولاتقربوا مال اليتيم إلاّ بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفساً إلاّ وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصّاكم به لعلكم تذكرون[٤١]).

(قد أفلح المؤمنون . الذين هم فى صلاتهم خاشعون . والذين هم عن اللغو معرضون . والذين هم للزكاة فاعلون . والذين هم لفروجهم حافظون[٤٢]).

(وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين[٤٣]).

(وقل ربِّ اغفر وارحم وأنت خير الراحمين[٤٤]).

(ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولىٌّ حميم[٤٥]).

(وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردّوها[٤٦]).

---

(٤٠) الإسراء : ٢٣ – ٣٨ .
(٤١) الأنعام : ١٥١ – ١٥٢
(٤٢) المؤمنون : ١ – ٥ .
(٤٣) النحل : ١٢٦ .
(٤٤) المؤمنون : ١١٨ .
(٤٥) فصلت : ٣٤ .
(٤٦) النساء : ٨٦ .

ويقول عليه الصلاة والسلام:

« أدبنى ربى فأحسن تأديبى » ويقول: « بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » . وبعد، أفنبغى من الحياة غير هذا رحمةً ومحبةً وألفة وعدلاً وخيراً واستقامة وتجنباً للرذائل والتزاماً بالفضائل « والفضائل والرذائل قيم لا تخضع للتقنين العلمى - كما يقول برتراند رسل - ولكن العلم إذا تخلى عنها ولم يجد لها تقديراً عادلاً كان مجلبة الشر ولنتجت عنه أسوأ النتائج » والتقدير العادل للقيم كما نرى هو بما تعكسه من نتائج على الحياة فإن كانت خيراً كانت القيم التى تحكمها خيراً وإن كانت شراً كانت القيم شراً، ولكن الخير والشر مما يتصل بالقيم ولا يخضعان بدورهما لمعيار مادّى ما لم تتحول تلك القيم إلى مدلولات مادية والزكاة والصدقات لها مقاييسها المادية وإذا قيل لا تسرق ولا تقتل ولا تزن فإن لكل منها دلالتها المادية، لذلك كان على الدين أن يفسر الفضائل والرذائل بدلالتها المادية المحددة حتى لا يضل العقل فى تجريدات مبهمة يفسرها كلّ إنسان على هواه لذلك قامت الشريعة الإسلامية على أسس منهجية منظمة حتى شعائر العبادات ليست فى ذاتها إلّا تعبيراً ماديا عن الإيمان وهو ما نرد به على بعض الأوربيين الذين راوا فى العبادات الإسلامية تعقيدات افترضوا فيها التزيد.

فالإسلام تشريع لهداية الإنسان، هداية ترتفع به الى السماء ليرى نور الحق ونور الجلال فى الله وحده : لا إله إلّا هو الرحمن الرحيم.. نور السموات والأرض.. فالق الحب والنوى يخرج الحىّ من الميت ويخرج الميت من الحىّ.. له ملك السموات والأرض لا إله إلّا هو يحيى ويميت.. الحى لا إله إلّا هو.. يسبح له من فى السموات والأرض هو الذى أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئده.. وهو الذى جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وجعل النهار نشوراً.. عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال.. ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره ثم إذا دعاكم دعوةً من الأرض إذا أنتم تخرجون.. ويحيى الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون.

وهداية تصل الانسان بالأرض التى يعيش عليها لتستقيم حياته على الحق والخير ما التزم بقواعد الدين وأخلاقه وآدابه وبما رسم له من حدود وبما سنّ من شرائع تقوم عليها حياة الفرد والجماعة متوائمتين فى توازن لا تطغى فيه الفردية على الجماعية ولا الجماعية على الفردية حيث يقوم الوازع الإلهى متسقاً مع وازع الضمير ليعرف الفرد واجبه نحو الجماعة ولتعرف الجماعة واجبها نحو الفرد فحقوق الفرد واجب على غيره من الأفراد وعلى الجماعة وحقوق الجماعة واجب على الفرد، فالحقوق فى الإسلام واجبات وتكليف حق

قيل فى تعريف الفقة الإسلامى إنه «العلم بالأحكام الشرعية الثابته لأفعال المكلفين خاصة» فإذا ارتقى الحق إلى درجة الواجب وأصبح تكليفاً وإلزاماً لم يعد من الحقوق إلّا ما هو واجب وحق وتميز الحق فى الواجب.

ويقوم الوازع الإلهى على الإيمان وبدونه تختلّ القيم، فقد خلق الإنسان ضعيفاً وهو فى ضعفه ينشد منفعته ولو كان فيها ضرر للآخرين، فالمنفعة نزعة أصيلة فى الإنسان ولكن مردّها إلى الأنانية. ومن حق الفرد أن ينشد منفعته ويسعى وراءها ما لم تكن سبباً فى مضرة الآخرين والوازع النفسى عند الفرد هو الذى يحول بينه وبين تحقيق منفعته على حساب الآخرين، ويردّ الأخلاقيون هذا الوازع إلى الضمير، ويرونه أسمى ما يصل إليه الإنسان من ارتقاء ويقوم القانون الوضعى بتنظيم العلاقة بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة ويضع القيود على نوازع الفرد التى تضر بالآخرين، ولكن طالما استطاع الفرد خداع القانون وتجنب المضرة التى تقع عليه من مخالفة القانون فإن وازع العقوبة يتضاءل فى نفسه ولا يبقى فيها غير وازع الضمير، وهو وازع يختفى غالباً أمام المنفعة، فلكل إنسان مهما بلغ وازع الضمير فيه من القوة والأصالة حدّه من المنفعة، فإذا فاقت المنفعة وازع الضمير تغلبت المنفعة، وإذا كانت دون ما يراه الإنسان لقدرة رفض المنفعة، لا بوازع من الضمير ولكن المنفعة فى نظرة أقل مما يستوجبه تقديره لذاته، فإذا لم يزع الإنسان ما يفوق وازع الضمير من خوف الله ورهبته، طغت الأنانية وضعفت الأخلاق وأصبح باطن الإنسان غير ظاهرة «ومكنون أمره - كما يقول هيكل - غير ما يبدو للناس به، فهو يصطنع الأمانه وليس ما يمنعه أن يتخذها ذريعةً لتصيّد المنافع، وهو يتظاهر بالصدق ولا يصدّه عن مجافاته جلب منفعة له، أخلاقٌ ذلك ميزانها ما أسرع ما يضعف صاحبها أمام المغريات، وما أسرع ما يجرى وراء الأهواء والغايات».

الإسلام وحرية الإرادة:

وكان القضاء والقدر أكثر ما ألم بالعقل الإنسانى وشغل به تفكيره منذ القدم من أى شيء آخر حين وقف الإنسان عاجزاً أمام سنة الكون والقانون الذى يحكمه منذ الأزل، ومازال العقل الإنسانى برغم تقدمه عاجزاً عن إدراك كثير من الظواهر التى تعجم عليه وسيبقى عاجزاً مهما أوغل فى السيطرة على الطبيعة، فكلما ازداد علمه ازداد إدراكاً لعجزه، فإن ما يكشفه كل يوم من أسرار الوجود يؤكد له على الدوام أنه ما زال يخوض فى نقطة من بحر لجّى لا نهاية له ولا قرار. ولم يختلف فكر الإنسان المعاصر وهو يخترق أجواز الفضاء

ويصل إلى القمر ويتطلع إلى ارتياد غيره من كواكب المجموعة الشمسية عن فكر هذا الإنسان الأوّل فى كهفه وفى بيئة صعيده المحدودة فى نظرته إلى السماء وإلى الظواهر الطبيعية العارضة التى تنغص عليه حياته من برق ورعد وزلازل وبراكين وأنواء ورياح ويقف دونها عاجزاً، فإن سيطرة الإنسان المعاصر على بعض الظواهر الطبيعية وإن أدت به إلى معرفة أوسع فقد وضعته أمام ظواهر أضخم وأعظم لم تخطر على بال الإنسان الأول أو إنسان الجيل الماضى، وأصبح أمام هذه الظواهر التى قادته إليها معرفته الجديدة أكثر عجزاً مما كان أجداده، وإن كان عجزه من قبيل الانبهار والتطلع واليقين أكثر مما هو عجز استسلام وخوف وشك، فالإنسان القديم فى عالمه القاصر وفى تصوراته المبهمة عن هذا الكون لم يدرك قط أن أرضه جزء من كلّ هذه المجموعة الشمسية التى تنتمى إليها أرضه وأنها بالنسبة إليها لا تزيد على حجم سنّ دبوس يلقى على مسطح الكرة الأرضية، ولم يدرك أن المجموعة الشمسية التى تنتمى إليها أرضه ما هى إلاّ واحده من ملايين المجموعات الشمسية فى بحر المجرة وأن هناك ملايين المجرات الأخرى تسبح فيها ملايين أخرى من المجموعات الشمسية.

أىّ كون هائل هذا الكون وأى صناع قادر عليه ؟..

وهذه هى المعرفة التى تقود إلى الإيمان، الإيمان بما فى هذا الكون من خلق عظيم ومن إعجاز يفوق قدرة العقل الإنسانى على الخيال والتصور.

وهى المعرفة التى عناها جلّ شأنه بقوله تعالى:

(إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[٤٧]).

(هو الذى يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينشئ السحاب والثقال . ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال[٤٨]).

(إنّ ربّكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل والنهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله ربّ العالمين[٤٩]).

(٤٧) البقرة : ١٦٤ .
(٤٨) الرعد : ١٢ ، ١٣ .
(٤٩) الأعراف : ٥٤ .

(وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلاّ هو ويعلم ما فى البر والبحر وما تسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولا حبة فى ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ فى كتاب مبين[٥٠]).

(ولله ملك السموات والأرض وإلى الله المصير[٥١]).

(ألم تر أن الله يزجى سحاباً ثم يؤلّف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزّل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار . يقلّب الله الليل والنهار إن فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار[٥٢]).

(الذى خلق سبع سموات طباقا ما ترى فى خلق الرحمٰن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور . ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير[٥٣]).

(ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره..[٥٤]).

(الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح. المصباح فى زجاجة. الزجاجة كأنها كوكبٌ درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شىء عليم[٥٥]).

وطالما ظلت معرفة الإنسان قاصرة عن إدراك القانون الكلّى الذى يحكم الأشياء والظواهر وستبقى قاصرة دون إدراك ظواهر بعينها كالموت والحياة - فسيبقى عجز الإنسان عن إدراك العلة خارج طاقته وقدرته العقلية ولا مندوحة له إلاّ أن يردّها إلى إرادة أعلى وأعظم وهى ما عبّر الإنسان عنها بالقدر وما نعبر عنه بالإرادة الإلهية التى تحكم كلّ شىء بقدر وبسنة لا تبديل فيها ولا تحويل وهى السنة الإلهية التى تحكم العلل والمعلولات وتحكم الحاضر والغائب وفقا لقانون ثابت هو ماندعوه فى تعبيرنا القاصر بالقانون الطبيعى.

فالقدرية قديمة قدم الإنسان وقدم الفكر الإنسانى حين أقدم الإنسان على البحث فى العلل والمعلولات وربما كانت أعرق فى الوجود - كما يقول هيكل - من كل فكرة أخرى « فلما جاءت الأديان عرضت لها كظاهرة وردّتها إلى الإرادة الإلهية التى تحكم القانون الكلّى للأشياء والظواهر وتركت للإنسان حرية التفكير فيها ليدرك من سرّها ما يستطيع عقله القاصر أن يدرك. ويفسرها بقدر ما يجد لها من تفسير فقد خلق الله هذا الكون العظيم بما حوى ولكنه تعالى لم يقل لنا كيف خلقه وعلى أى صورة صوّره إلاّ ما نرى منه، وترك لنا أن نتأمل وننظر ونبحث ونصل إلى بعض هذا القانون - ولن نصل إلى كلّه - لتكون لنا

(٥٠) الأنعام : ٥٩ .
(٥١) النور : ٤٢ .
(٥٢) النور : ٤٣ ، ٤٤ .
(٥٣) الملك ، ٣ ، ٤ .
(٥٤) الروم : ٢٥ .
(٥٥) النور : ٣٥ .

بعض السيطرة عليه وعلى قدر ما تصل إليه قدرتنا من أفاق الكون مسخراً لنا وفي خدمتنا نحن الإنسان الذى كرّمه تعالى وفضله على جميع خلقه.

(ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم فى البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً[٥٦]).

وهذا الإنسان الذى كرمه الله وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً قد سخّر له ما فى السموات والأرض لخدمته وراحته قد ترك الله له المقدرة على تسخيرها وكيف يسخّرها بما وهبه من عقل وتفكير ميزه بهما على بقية خلقه «ليرى من قدرة الله على ضوء المعرفة ما لا يراه فى دياجير الجهل».

وما يصيب الإنسان فى حياته مما يخضع لهذه القاعدة فما هو من سنة الكون الكلية كالخلق والحياة والموت فمردّها إلى هذا القانون الكلّى الذى يحكمها وما هو من الجزئيات كتسخير الحيوان لخدمة الإنسان واختراع الآله والسيطرة على بعض الظواهر بالكشف عن القانون الذى يحكمها فأمره إلى الإرادة الإنسانية فالكهرباء طاقة لا ندرك حقيقتها ولكننا ندرك كيف نذللها وكيف نسخّرها لمنفعتنا بالكشف عن القوانين التى تحكمها وتسيطر عليها. والخلق والحياة والموت هى الأخرى من تحت الإرادة الإلهية إلّا أنها بدورها مما يخضع لهذا القانون الكلى. فهذا الكون اللانهائى لا تدرك الأبصار أو الفكر مداه تحكمه قوانين أزلية ثابتة نعجز بعقلنا القاصر أيضاً عن تصّور مدى دقتها، فإذا تصّورنا توقف جرم من الأجرام عن مسيرته الأزلية وحركته الدائمة فى هذا الكون لجزء من الألف فى الثانية مثلاً لأحدث توقفه هذا على ضآلته من الأثار ما ليست لنا قدرة على تصّوره فى نظام الكون، وقد يكون فى هذا التوقف هلاك هذا الجرم ودماره. والحياة والموت مما يخضعان لهذا القانون الكلى فى وجودهما اللامتناهي ولكن الحياة لا تخصب ما لم تتوفر لها مقومات معينه والموت وإن كان أزليا وقدراً مكتوباً - فلكلّ أجل كتاب - فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون، إلّا أن له أسبابه من مرض أو نوازل عارضة مما لا يدخل فى إرادة إنسان ولا يخضع لهواه حتى قتل النفس وإن بدا عملاً إراديا فإنه لا يتم دون سبب يحكمه أو يدعو إليه من إرادة الإنسان ولكن الدواعى التى أدّت إليها ليست من قبيل الاختيار أو الإرادة الحرة وإنما حكمتها عوامل عديدة لم يكن منها فكاك أو خلاص.

وقد تبدو حرية الاختيار فيما يتصل بحياة الإنسان وسلوكه واتجاهاته مما يخضع للإرادة الإنسانية خضوعاً تامًا ولكن الواقع يخالف ذلك فإن عدة إرادات إنسانية أخرى مما يؤثر

---

(٥٦) الإسراء : ٧٠ .

فيهاوتتأثر بها فتتغير تبعاً لها اتجاهات الإنسان وسلوكه. فهذه الإرادة التى نملكها ليست إرادة مطلقة وإنما هى إرادة نسبية بقدر ما يتدخل فيها من إرادات الآخرين والظروف الاجتماعية التى تتصل بها وتؤثر فيها، فما من جيل إلاّ ويتحمل غير مختار آثار جيله السابق كما يحتمل غير مريد شرور جيله. ثم إن الإرادة ذاتها لا تعمل حرةً تمام الحرية من أى قيد نفسى أو فسيولوجى أو بيئى من قبيل المصادفة ولعلّنا نجد فى هذا تفسيراً لانحراف بعض الأحداث التاريخية عن سيرها العام لتذهب مذاهب شتى فى تفسير أسباب ذلك فيقال إن الإنسان منفذ غير واع لإرادة الله ويقال «اليد الخفية» كما يرى «آدم سمث» و«مكر العقل كمايرى «هيجل» فى تفسير القوى التى تدفع الإنسان للعمل من أجلها ولأجل غاياتها وإن ظن أنه يعبر عن ذاته ويحقق رغباته، وأخذ «تولستوى» بما يشبه هذا التعليل حين يقرر أن الإنسان يعيش واعياً لنفسه ولكنه أداة لا واعية لتحقيق الغايات التاريخية، وكل هذا هراء - كما قلت فى كتابى التاريخ والسير - فالأحداث لا تحكمها إرادة الإنسان أو رغبة الجماعات فحسب وإنما يؤثر فيها ماضى الانسان كما تتأثر بعديد من العوامل المتنافرة والمتسقة التى تتحكم فى طبيعة المجتمع الإنسانى والتى تفوق فى الغالب إرادة الإنسان وإن كانت من صنعه ومن نتاج تفكيره فالإنسان لا يعيش فى عزلة مطلقة ينمحى فيها الفعل وردّ الفعل للإرادة الجماعية وإنما يعيش فى زمن يتأثر بظروفه وفى مكان يتحكم فى إرادته.

إلاّ أن هذا النصيب النسبى من حرية الإرادة هو ما تقع فى دائرته الأعمال الإرادية للإنسان وفيها تتحدد مسئوليته ويتحدد سعيه فى الحياة. وهو على ضآلته حافز قوى لعمل الإنسان لتحقيق ذاته والتعبير عن إرادته، وهو الحد الفاصل بين الجبر والاختيار فى الإسلام وبين القدرية وحرية الإرادة الإنسانية فقد «دعا الإسلام - كما يقول سيد أمير على - إلى الإيمان بقوة سماوية عليا تهيمن على الكون، وقرن ذلك الإيمان ببث روح الاعتماد على النفس وتقرير مسئولية الإنسان عن عمله تأسيساً على حرية الإرادة الإنسانية، ومن مزايا القرآن الكريم أنه يجمع بصورة فريدة تبدو متناقضة بادئ الأمر بين وجود إرادة إلهية تهيمن على جميع الكائنات وتؤثر فى الناس وفى أفكارهم تأثيراً مباشراً وبين تأكيد حرية الإرادة الإنسانية وحرية التفكير وليست هذه الظاهرة بقاصرة على القرآن الكريم وحده فهى فى الكتاب المقدس أيضاً، إلاّ أن مسئولية الإنسان عن عمله جلية واضحة فى القرآن وإن تبادر هذا السؤال إلى الذهن : كيف يمكن التوفيق بين هذين الأمرين ؟ إذ يبدو لأول وهلة أن ثمة تناقضاً بين محاسبة الإنسان على عمله وهى قوام الأخلاق الإسلامية ووجود قوة قادرة تسيطر على أعماله، ولكن الفكرة الإسلامية لا تفرق بين الإيمان بوجود إله حقّ

قادر والإيمان بقدرة الإنسان على الارتقاء والكمال وهو ما يكشف لنا على هذه الحيرة ويفسرها ».

وهذا التناقض الظاهرى هو ما حمل بعض المستشرقين على نعت الإسلام بأنه دين قدرى وأن الجبرية قاعدة من قواعد العقيدة الإسلامية فإذا كانت المعصية قدراً مقدوراً، فلم حساب الله عليها ؟.

وهذا التفسير هو فرق ما بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى فى إدراك هذا التناقض وفهمه فبينما يرى الغربيون الإرادة الحرة مقيدة بإرادات الآخرين وبالتنظيم الاجتماعى للأفراد أو بالخوف والشعور بالمسئولية يذهب الفكر الإسلامى إلى تقرير المسئولية تبعاً للإرادة الحرّة والإدراك الكامل لعلاقة الإنسان بالكون ثم علاقته بالآخرين فمما يتصل بعلاقة الإنسان بالكون، وهى علاقة أزلية غير خاضعة للزمان والمكان، خلقه وحياته ومماته وكل ما يتصل بذلك من حياته الدنيا وإن كان ذلك كله وفقاً لقانون ثابت لا يتغير هو الذى خلق الله به وعليه هذا الكون الهائل الذى لا تدركه الأبصار ولا تعيه العقول وهذا القانون هو الذى يكون السببية وهى العلاقة بين الفعل والقانون الذى يحكمه » فكل شىء قد خلق بقدر :

(الذى له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريكٌ فى الملك وخلق كل شىء فقدره تقديراً[٥٧]).

(إنا كلَّ شىء خلقناه بقدر . وما أمرنا إلاّ واحدةٌ كلمح بالبصر[٥٨]).

(إنّ الله بالغ أمره قد جعل الله لكل شىء قدراً[٥٩]).

(وآيةٌ لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون . والشمس تجرى لمستقرٍّ لها ذلك تقدير العزيز العليم . والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلٌ فى فلك يسبحون[٦٠]).

ويرى سيد أمير على ، أن كلمة « قدر » هنا تعنى القانون الطبيعى أو ما نعنية بالقانون الكلّى الذى يحكم الخلق جميعاً وهو من آياته تعالى التى تعبّر عن هيمنته جلّ شأنه على كافة خلقه :

(ومن آياته خلق السموات والأرض وما بثّ فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير[٦١]).

---

(٥٧) الفرقان : ٢ .
(٥٨) القمر : ٤٩ - ٥٠ .
(٥٩) الطلاق : ٣ .
(٦٠) يس : ٣٧ - ٤٠ .
(٦١) الشورى : ٢٩ .

(أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كلّ شىء قدير[٦٢]).

(ولله غيب السموات والأرض وما أمر الساعة إلاّ كلمح البصر أو هو أقرب، إن الله على كلّ شىء قدير[٦٣]).

(وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها وكان الله على كل شىء قديراً[٦٤]).

(وإن من شىء إلاّ عندنا خزائنه وما ننزّله إلاّ بقدَر معلوم[٦٥]).

(وإنّا لنحن نحيى ونميت ونحن الوارثون[٦٦]).

(والله خلق كلّ دابة من ماء فمنهم من يمشى على بطنه ومنهم من يمشى على رجلين ومنهم من يمشى على أربع يخلق الله ما يشاء إنّ الله على كل شىء قدير[٦٧]).

(وهو الذى مرج البحرين هذا عذبٌ فرات وهذا ملحٌ أجاجٌ وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً . وهو الذى خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديراً[٦٨]).

(لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كلّ شىء قدير[٦٩]).

كلّ هذه وآيات غيرها لتدل على هيمنة الله على كلّ شىء وأنه خالق الخلق الواحد المتعال، خلقه بقدر على سنّة لا تتحوّل ولا تتبدّل ثم استوى على العرش:

(إنّ ربّكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستّة أيام ثم استوى على العرش[٧٠]).

وهذا القانون الإلهى سنّة الله التى لن تجد لها تبديلاً ولا تحويلاً هى التى تحكم الكون وتسيّره من الأزل إلى الأبد والتى تحكم فى نطاقها الكونى مسيرة الإنسان وفيما عداها فالإرادة الإنسانية حرّة، والإنسان مسيطر مطلق فى نطاق وجوده المحدود، فقد زانه الله بالعقل وهو جزء من وجوده الأعظم خلقه على صورته « فالإنسان – كتعبير العقاد – روح علوىّ سقط إلى الأرض من السماء ليحمل مسئولية أعماله ووزر نفسه»:

(بل الإنسان على نفسه بصيرة . ولو ألقى معاذيره[٧١]).

فإن شاء ارتفع إلى أعلى عليين، وإن شاء هوى إلى أسفل سافلين.

(ويدع الإنسان بالشّر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولا[٧٢]).

ألا إن رحمة الله تسع كل شىء:

---

(٦٢) الأحقاف : ٣٣ .
(٦٣) النحل : ٧٧ .
(٦٤) الفتح : ٢١ .
(٦٥) الحجرة : ٢١ .
(٦٦) الحجر : ٢٣ .
(٦٧) النور : ٤٥ .
(٦٨) الفرقان : ٥٣ – ٥٤ .
(٦٩) المائدة : ١٢٠ .
(٧٠) الأعراف : ٤ .
(٧١) القيامة : ١٤ – ١٥ .
(٧٢) الإسراء : ١١ .

(قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إنّ الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم[٧٣]).

على أن يكون ذلك بالتماس العون منه تبارك وتعالى والتوجه إليه جلّ شأنه بقلب سليم :

(وإذا سألك عبادى عنى فإنّى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لى وليؤمنوا بى لعلّهم يرشدون[٧٤]).

فالله خالق كل شيء وله مفاتح الغيب الحى القيوم الكبير المتعال لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، يسبح له من فى السموات والأرض، يحيى ويميت وهو على كل شيء قدير، وبكل خلق عليم، وسع كل شيء علماً، وكل شيء هالك إلاّ وجهه. فإذا أدركنا هذه القدرة إدراك بصير، لأدركنا كيف خلق الله الكون بنظام ثابت وسنّة لا تتبدل وأنه جعل لكل شيء سبباً فالحياة حقيقة هذا الوجود كلّه، ولكنها لا تنشأ فى فراغ، وإنما تخضع لقانون أزلى وترقى وتتطور وتتكيف وفقاً لهذا القانون، فبدون عملية التلقيح فى النبات لا يزهر ولا يثمر، وبغير اجتماع الحيوان المنوى للذكر إلى بويضه الأنثى فى الرحم لا يتم الحمل ولا يتكون هذا الجنين الذى يحمل صفات الأبوين، فتنحدر منه إلى أبنائه وسلالته، كما انحدرت إليه صفات أجداده، وكلما تباعدت الصفات بتباعد القرابة بين الزوجين ضعفت الخصائص المشتركة بينها، لذلك كان زواج الأقارب مكروهاً وكان الزواج من الأدنى فى القرابة كالأخت والعمة والخالة وابنة الأخ وابنة الأخت محرماً.

والموت، كالحياة، حقيقة أزلية فكلّ شيء هالك إلاّ وجهه وهو قدر على كلّ حىّ، فقد جعل لكل شيء أجلاً لا ريب فيه حتى السموات والأرض لها أجلها المحدّد فى علم الغيب، ولكل أمة أجلها (فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) وقد خلط المفسرون بين الموت قدراً مقدوراً على كلّ حىّ وبين تحديد الأجل، فالأجل محدود بقدرة الحىّ على البقاء والاستمرار فإذا فقد القدرة جاءه الموت، وما من حىّ إلاّ ويفقد القدرة على البقاء والاستمرار فى يوم من الأيام فالمرض حين يصيب جسد الحىّ ولا يقدر على رده ينزل به الموت والجندى حين تصيبه رصاصة قاتلة تميته، وحين يدهم القطار إنساناً أو دابة يقتلها وحين تهوى الطائرة محترقة يقضى على من فيها. فإذا نجا ناج فلسبب خرج به من الخضوع للأسباب التى أدّت بالآخرين إلى الموت، وحينذاك نقول إنه نجا بمعجزة. وقد أثبت العلم الحديث أن الشمس تذوى وتذبل يوماً بعد الآخر، ولكن على أى مدى تخفت إلى الأبد؟

---

(٧٣) الزمر : ٥٣ .
(٧٤) البقرة : ١٨٦ .

هذا ما يعلمه الله وإن اجتهد العلم فى تقديره وقياسه بالسنين والأرقام التى لا تدرك الحقيقة ما دام العلم قاصراً على الشمول والإدراك الكامل وهما لله وحده فمهما بلغ علم الإنسان فما أوتى من العلم إلّا قليلاً فالحياة سائرة إلى زوال ولكنها خاضعة لقانون أزلى يحكم الحياة كما يحكم الموت، وهذا القانون الأزلى هو من صنع القدرة الإلهية أو هو جماع الخلق كله وهو ما نسميه بالقدر وحين نغفل عنه نصفه بالجبرية، وما عدا ذلك مما يتعلق بمسيرة الإنسان وعمله على الأرض فمن صنع الإنسان وحده سواء كان منه وحده أم شاركه فيه غيره فإرادته حينئذ تتأثر بإرادة غيره فرداً أو جماعةً فليست هناك إرادة حرّة مطلقة للإنسان ما لم يتحرر من مؤثرات الماضى والحاضر والبيئة والوراثة ولن يتحرر منها فهى قيد حياته ووجوده. تتحدّد بها مسئوليته ويحاسب على إرادته عنها بقدر ما تتحكم فيه وتحكمه فقيل الضرورات تبيح المحظورات، وفى قوله تعالى:

(فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إنّ الله غفور رحيم[٧٥]).

فالإرادة الإلهية حرّة مطلقة منزهة غير باغية فهى حكمة الوجود وإن غابت عنّا أسبابها فإذا أدركناها عقلناها وقلّ ما ندركه منها، «ولا يقال – كما يرى الإمام محمد عبده – إن غاية حكمته الوجوب عليه لأنه هو جاعل الغاية، وكون الغاية غاية، لأنه المبدع الذى لا يتأثر بشىء ، ولا يحكم عليه آمر ما أراده».

فغاية ما يدركه المرء – كما يقول الإمام – «أن فى الكون قوّةً أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأن وراء تدبيره سلطاناً لا تصل إليه سلطته، فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يعرفه على مقتضى علمة وإرادته، خشع وخضع ورد الأمر إليه فيما بقى، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى، فالمؤمن كما يشهد بالدليل والعيان يرى أن قدرة مكوّن الكائنات أسمى من قوى الممكنات، ويشهد بالبداهة أنه فى أعماله الاختيارية ، عقلية كانت أو جسمانية ، قائم بتصريف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله» ويقرر فى ذلك «أمرين عظيمين» يراهما «ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية»:

«الأوّل: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته، ما هو وسيلة لسعادته».

«والثانى: أن قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده وأن لا شىء سوى الله يمكن له أن يمدّ العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه».

---

(٧٥) البقرة : ١٧٣ .

فالإنسان حرٌّ فى إرادته ومسيطر مطلق - فى إطار وجوده المحدود - على أعماله مسئول عنها ومحاسب عليها.

(ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه. وكان الله عليماً حكيماً . ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً[٧٦]).

(قل ياأيها الناس قد جاءكم الحقّ من ربّكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها وما أنا عليكم بوكيل[٧٧]).

(.. فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون[٧٨]).

وفيما يروى عن الفاروق عمر ما يدنينا من هذه الحقيقة، فما نجد بياناً أجلى من بيانه ولا أحلى وهو يردّ بها على أبى عبيدة بن الجراح فقد روّع الناس الطاعون فى الشام وأخذ يفتك بهم فتكاً شديداً وكان عمر فى طريقه إلى الشام لينظم شئونه بعد فتحه فلقيه عند سرع على مقربة من تبوك بعض أمراء الجند وفيهم أبو عبيدة وعلم منهم أنباء الطاعون وفتكه بالناس، فاستشار من معه من المهاجرين والأنصار فى المسير أو العودة واختلف القوم فيما بينهم فمن قائل: خرجت لوجه تريد فيه الله وما عنده، ولا نرى أن يصدّك عنه بلاء عرض لك، وقائل: إنه لبلاء وفناء ما نرى أن تقدم عليه، فجمع إليه مهاجرة الفتح من قريش واستشارهم فأجمعوا على العودة، ونادى فيهم عمر بعد أن صلّوا الصبح قائلاً: إنى راجع فارجعوا» ولم يكن أبو عبيدة ممن حضر مشاورات عمر، فلما عرف ذلك قال له: «أفراراً من قدر الله ياعمر؟» ونظر عمر إلى أبى عبيدة عاتباً وهو يقول:

«لوغيرك يقول هذا ياأبا عبيدة؟ نعم: فراراً من قدر الله إلى قدر الله» ثم أردف بعد إطراقة «أرأيت لو أن رجلاً هبط وادياً له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة، أليس يرعى من رعي الجدبة بقدر الله، ويرعى من رعى الخصبة بقدر الله».

«نعم. فراراً من قدر الله إلى قدر الله».

أى بيان أروع من هذا؟! فإن ما عناه عمر هو الفرار من قدر مدرك إلى قدر غير مدرك. يتوقّى فى الأول ما يعرف أنه ملاق حقاً، وأن هذا الذى يلقاه قد يعرضه للهلاك حتماً فعليه ألّا يلقى بنفسه إليه كمن يتوقى ضربة السيف بدرعه أو بحركة من جسمه لأنه يعرف إن إصابته فستقتله، وذلك معنى قوله تعالى: (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة). وفى الثانى لا يستطيع أن يتوقّى ما لا يعلم وما يخرج عن إرادته فإذا عضته حيةٌ لم يرها ليتقيها

---

(٧٦) النساء: ١١١.
(٧٧) يونس: ١٠٨.
(٧٨) التوبة: ٧٠.

أو يقتلها، فإن أذى الحية قد ناله غصباً عنه ومن غير أن يكون لإرادته دخل فيه، وعليه أن يلجأ إلى الترياق من سمومها، فإذا غلبه السم فقتله فتلك إرادة الله ممثلة فى قانونه الأزلى الذى يحكم الأشياء والذى جعل سمّ الحية قاتلاً، فمن يصيبه قتله ومن لحقه بالعلاج برئ منه وقد لا يصيب العلاج فيكون هلكه، وهذا هو القدر الذى لا منجاة منه لأن الإنسان لا يعرف كيف يتّقيه فإذا عرف أصبح مما تحكمه إرادته وحقّ عليه أن يلوذ بإرادته ليقى نفسه السوء. فمنذ سنوات كانت حمّى التيفود تميت من تصيبه فى الغالب فلما عرف الإنسان كيف يقى نفسه منها لم تعد بذات خطر وأصبحت مما تحكمها إرادته، والخنّاق أو الدفتريا هى الأخرى كالتيفود، وقد خلق الله ميكروب التيفود وميكروب الدفتريا وخلق أيضاً ما يتقيهما به فلكل شيء ضدّه ولكلّ سمٍّ ترياقه وعلى الإنسان أن يسعى - وقد زانه الله بالعقل - ليقى نفسه من غوائل محيطه. فالإرادة الإنسانية بعض من الإرادة الأزلية وإن كانت لا تبلغها ولن تبلغها أبداً، ولكنها تبلغ منها ما تستطيع به السيطرة على ما يتصل بالإنسان فى محيطه المحدود من هذا الكون الهائل العظيم الذى لا تدركه الأبصار ولا تصل إلى صورته العقول مهما امتدّ بها الفكر أو شطح بها الخيال وحيث تتناهى الحرية عند العبد لا تتناهى عند الخالق.

فالقضاء فى العقيدة الإسلامية هو ما اتصل بسنة الكون منذ خلق الله الكون وهو قانون أزلى ثابت لا يتغير يؤثر فى الإنسان ويتأثر به دون أن يكون له دخل فيها وهبه الله من عقل يسوس به أمره فبقدرة هذا العقل على الإدراك تجب التكاليف، وهى مما لا يقع أو يجب على فاقد العقل أو ناقص الإدراك، بل إن من التكاليف الدنيوية ما يعفى منها صاحب العاهة الذى تحول عاهته دون قيامه بها:

(ليس على الأعمى حرجٌ ولا على الأعرج حرجٌ ولا على المريض حرجٌ..[٧٩]).

(ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرجٌ إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل، والله غفور رحيم[٨٠]).

(.. وليس عليكم جناحٌ فيما أخطأتم به، ولكن ما تعمدت قلوبكم وكان الله غفوراً رحيماً[٨١]).

ويرى الإمام محمد عبده أن فعل العبد ما لم يكن له لبطل تكليفه به «إذ لا يعقل أن يدعى شخص إلى ما لا يقدر عليه. وأن يكلف ما لا أثر لإرادته فيه. ولو كان فعل القاتل

---

(٧٩) النور: ٦١.
(٨٠) التوبة: ٩١.
(٨١) الأحزاب: ٥.

ليس له لا متنع القصاص، ولم تكن فيه لنا حياة. فالعقل والشرع والحس والوجدان متضافرة على أن فعل العبد فعله. وكون جميع الأشياء راجعة إلى الله تعالى ووجود الممكنات أنما هو نسبتها إليه ... ولا يتصوّر اعتبارها موجودة إلاّ إذا اعتبرت مستندة إليه مما قام عليه الدليل بل كاد يصل إلى البداهة كذلك، ومثل هذا يقال فى عظم قدرة الله تعالى وأنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا فهو أمر نشاهده كل يوم، ندبر شيئاً ثم يأتى من الموانع من تحقيقه ما لم يكن فى الحسبان، ونتناول عملاً ثم تنقطع قدرتنا عن تنميته كلّ ذلك لا نزاع فيه، شمول علم الله لما كان ولما يكون، قام عليه الدليل ولا شبهة فيه عند المليّين، فوجب على المسلم أن يعتقد بأن الله خالق كل شىء على النحو الذى يعلمه، وأن يقرّ بنسبة عمله إليه كما هو بديهى عنده، ويعمل بما أمره به ويجتنب ما نهاه عنه باستعمال ذلك الاختيار الذى يجده فى نفسه، وليس عليه بعد ذلك أن يرفع ببصره إلى ما وراءه، فقد نعى الله على المشركين قولهم – لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شىء – ووردت الأحاديث متواترة المعنى فى النهى عن الخوض فى القدر وسره».

وفى مقال له بالعروة الوثقى اقتبس منه «عثمان أمين» فى كتابه عن الإمام ما يأتى: «كلّ ما حدث له سبب يقاربه فى الزمان، والإنسان لا يرى من سلسلة الأسباب إلاّ ما هو حاضر لديه، ولا يعلم ما فيها إلاّ مبدع نظامها، وإن لكلّ منها مدخلاً ظاهراً فيما بعده، وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة، وليست الإرادة إلاّ أثراً من آثار الإدراك، والإدراك انفعال النفس مما يعرض على الحواس، وشعورها بما أُودع فى الفطرة من الحاجات، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله فضلاً عن عاقل، وإن مبدأ هذه الأسباب التى ترى فى الظاهر مؤثرة، إنما هى بيد مدبر الكون الأعظم الذى أبدع الأشياء على وفق حكمته، وجعل كلّ حادث تابعاً لشبهه كأنه جزء له».

ولا نرى بيننا وبين الشيخ الإمام خلافاً على ذلك فما هو خاضع لسنة الكون فمرده إلى خالق الكون وهو القضاء وهو ما يرادف «الحتمية» فى تفسير الماديين للعلوم الإنسانية والقانون العلمى فى تفسير الظواهر الطبيعية وما هو خاضع لمشيئة الإنسان وإدراكه وتفكيره فمردّه إليه وهو مكلّف به مسئول عنه محاسب عليه، وليس فيما جاء به القرآن الكريم من آيات فى هذا المنحى إلاّ ما يدل على أن الله قد جعل لكل شىء سبباً وتتناهى هذه السببية أو العلية إلى قانون شامل هو سنّة الكون التى لا تتبدل ولا تتحول لأنها القانون الإلهى الذى صاغ عليه الكون وسيره منذ الخليقة وقبل الخليقة وهو ما لا يدركه الإنسان – كما قلنا – وإن خلق الله له العقل لإدراك بعضه لبذلك لنفعه ويسيطر به على ما يبتغيه من محيط حياته إذ كرّمه الله على خلقه وخلق كل شىء لنفعه، واتصال العقل بهذا القانون

الإلهى هو الحرية : حرية النظر والتأمل والكشف عن أسرار هذا الكون ما يمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة وفى هذا المعنى تتأكد حرية الإرادة الإنسانية كما تتأكد مسئولية الإنسان عن أفعاله.

فالعقيدة الإسلامية ليست مما ينتهى بالإنسان إلى التواكل وفرق ما بين التوكل والتواكل ، فالتوكل على الله ما هو إلاّ إيمان بقدرة الخالق وهو صلة ما بين الإنسان وربه يستلهمه الرشاد والهداية وسداد الخطى والتوفيق فى العمل ، فإذا اقترن العمل بالتوكل على الله فمن قبيل الاستمرار حتى لا يغفل العبد عن ذكر الرب، وأما التواكل فمن قبيل ترك أمور على عواهنها وسلب الإرادة الإنسانية ما أودعها الله من قدرة وتطلع وما هو إلا بهتان ليس من الدين فى شىء.

وحين يرشد الإنسان إلى سبيله وغايته فى الحياة بالإيمان بالله تطيب له الحياة وتتقدم الحياة على يديه فما كان الدين إلاّ هدياً ورشاداً وضع الله به الإنسان على أولى درجات المعرفة وقد جاء الإسلام فاكتملت به رسالة السماء وتمت به نعمة الله على الناس إذ فتح لهم مغاليق الكون ودعاهم إلى النظر والتأمل وعلمهم ما لا يعلمون وكان أوّل ما خاطبهم به فى خطابه لخاتم أنبيائه قوله جل وعلا :

(اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علّم بالقلم . علّم الإنسان ما لم يعلم[٨٢]).

الإسلام والأخلاق

والأخلاق الإسلامية مما تتنزه بها الحياة عن الدنايا والشرور، ويستقيم عليها أدب النفس وأدب السلوك. والقرآن حافل بما تتحلّى به النفس من قيم الأخلاق وبما يجب أن يكون عليه سلوك البشر، وبالنهى عما يجترح من هذه القيم أو ينال منها أو يتطاول عليها أو يخدشها أو يكون سبباً من أسبابها أو يؤدّى إليها، كما نهى عما يسىء إلى البدن حفاظاً على الصحة ، وعما يسىء إلى العقل حفاظاً على سلامة الإدراك وعمّا يشوّه جسم الإنسان توقيراً للكرامة الإنسانية فى حالتى الحياة والموت.

ولسنا بصدد تعداد المثل الأخلاقية لأدب النفس وأدب السلوك فى الإسلام مماً أجمعت عليه الأديان ولا تختلف عليه فلسفة الأخلاقيين فردّتها إلى عالم الضمير وإلى المنطق التجريدى بينما نقلها الإسلام من عالم الضمير إلى عالم الحسّ ومن التجريد إلى الواقع

---

(٨٢) العلق : ١ – ٥ .

المحسوس فكانت فرضاً من فروضه لا يكمل بدونها إيمان الإنسان ولا يستقيم بغيرها سلوك المرء ولا تقوم الحضارة الإنسانية على أساس سليم إلّا بها. فالرحمة والبّر والتعاطف والحياء والتواضع والفضائل على أنواعها قد تبدو من قبيل التجريدات التى تتفاوت فيها القيم وتختلف حولها المعايير والحدود، ولكن الإسلام أقام لها المعايير وقاس عليها سلوك الإنسان أمام الله وأمام الناس، فما كان منها من أدب النفس ضرب له المثل ظاهراً من واقع الحياة، وما كان منها من أدب السلوك فرض له المعايير والحدود وجعل منها جميعاً هدى الإيمان ونبراسه.

والأساس الدينى للأخلاق الإسلامية هو الإيمان بالله وحده لا شريك له، وبما أمر به تعالى من قواعد لأدب النفس وقواعد السلوك للفرد والجماعة، فالإيمان بالله يتضمن الإيمان بكلّ ما جاء به، وحين ينبع الخير من ضمير المؤمن يتجرد من كلّ نوازع الأنانية وحب المنفعة وغرائز الشر الكامنة فى النفس البشرية، فالدين سياج الأخلاق، «ولو لم يضع الدين -كما يقول ميرزا على محمد حسين -قوانين كاملة للأخلاق لما نجح فى الارتقاء بالإنسانية أوفى منع الشرور» وحين تتجرد الأخلاق من الدين تفقد جذورها الأصيلة فى النفس الإنسانية، وهى جذور تمتدّ فى ضمير الإنسان إلى أبعد آماد تاريخه قبل أن تشرق الأرض بنور الأديان السماوية حين كان يلوذ بما يتصور من قوًى خفية ينشد الخير على يديها ويتجنب بقدرتها الشرور، فهذا الوازع القديم فى ضمير الإنسان قد هذبته الأديان السماوية وردّته إلى الصفاء الروحى المنبعث من الإيمان بالله وبعقيدة البعث يوم تجزى كل نفس بما كسبت.

والأخلاق الإسلامية مما تتواءم مع الحياة الدنيا، ومما يقوم عليها مجتمع إنسانى سليم فليس فيها إغراق أو تطرف يحملها إلى عالم التجريد وليس فيها ما يحمل الإنسان فوق طاقته، وإنما هى من واقع حياة المسلم ما تستقيم معها حياته على الخير، ويستقيم بها عقله على الإيمان. إذ جمع الإسلام بين المثالية الرفيعة والواقعية التى تتفق مع العقل فلا يغفل الطبيعة البشرية ولا يسرح فى تهويمات ضالّة ملتوية، بعيداً عن الحقيقة والواقع، بل ينشد كسائر الأديان السماوية السموّ بالإنسانية إلى ذروة الكمال المطلق، ولكنه إذا حقق ما ينشد أو حاول تحقيقه يعلم تماماً أن الإنسان قد جبل على النقص فى حياته الدنيا، فإذا لم يقل إذا لطمك أخوك على خدك الأيمن فأدر له خدّك الأيسر، وقال بمعاقبة المسىء بمثل ما عاقب به، فقد رغب أشدّ الترغيب فى العفو عن المسىء والإحسان إليه ودرء السيئة بالحسنة فى قوله تعالى: ﴿ وإن تعفوا وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم [٨٣] ﴾.

---

(٨٣) التغابن: ١٤.

وإذا أردنا أن نلتمس عبارةً جامعةً للأخلاق الإسلامية التمسناها فى قوله تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله[٨٤]).

فالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والإيمان بالله هى الثلاثة قوام الأخلاق الإسلامية، فإذا ترجمناها إلى واقع الحياة ومحسوسها لأسعفنا القرآن بتفصيلها فى قوله تعالى:

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله[٨٥]).

(يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شرُّه مستطيراً . ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً[٨٦]).

(ياأيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلّة ولا شفاعة[٨٧]).

(ياأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى..[٨٨]).

(إن تبدوا الصدقات فنعما هى وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خيرٌ لكم..[٨٩]).

(وما أدراك ما العقبة . فكّ رقبة . أو إطعام فى يوم ذى مسغبة . يتيماً ذا مقربة . أو مسكيناً ذا متربة . ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة[٩٠]).

(وآت ذا القربى حقّه والمسكين وابن السبيل ولا تبذّر تبذيراً[٩١]).

(ولا تقربوا مال اليتيم إلاّ بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسئولا وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم[٩٢]).

(وقل لعبادى يقولوا التى هى أحسن..[٩٣]).

(خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين[٩٤]).

(ليس البرّ أن تولّوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البرّ من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبّه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضرّاء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون[٩٥]).

(وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه وبالوالدين إحساناً إمّا يبلغنّ عندك الكبر أحدهما

---

(٨٤) آل عمران : ١١٠ .
(٨٥) التوبة : ٧١ .
(٨٦) الإنسان : ٧ - ٩ .
(٨٧) البقرة : ٢٥٤ .
(٨٨) البقرة : ٢٦٤ .
(٨٩) البقرة : ٢٧١ .
(٩٠) البلد : ١٢ - ١٧ .
(٩١) الإسراء : ٢٦ .
(٩٢) الإسراء : ٣٤ - ٣٥ .
(٩٣) الإسراء : ٥٣ .
(٩٤) الأعراف : ١٩٩ .
(٩٥) البقرة : ١٧٧ .

أو كلاهما فلا تقل لهما أفٍّ ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً . واخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيراً[٩٦]).

(ووصينا الإنسان بوالديه إحساناً..[٩٧]).

وفى النهى عن المنكر :

(ولا تقربوا الزنا إنّه كان فاحشة وساء سبيلاً . ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلاّ بالحقّ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليّه سلطاناً فلا يسرف فى القتل إنّه كان منصوراً[٩٨]).

(ولا تمش فى الأرض مرحاً إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولاً[٩٩]).

(ولا تمدّنّ عينيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم..[١٠٠]).

(قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إنّ الله خبيرٌ بما يصنعون . وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهنّ إلاّ ما ظهر منها..[١٠١]).

(وذروا ظاهر الإثم وباطنه إنّ الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون[١٠٢]).

(ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيبٌ مما اكتسبن[١٠٣]).

(قل إنما حرّم ربّى الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون[١٠٤]).

(ولا تفسدوا فى الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين[١٠٥]).

(إنّ الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلّكم تذكرون[١٠٦]).

وتلهمنا الأخلاق الإسلامية بما يمكن أن نسميه ثقافة أخلاقية بصفتها أساساً لأدب النفس وأدب السلوك وأساساً لحضارة إنسانية تقوم على التزاوج بين الروح والعقل فحيث يسمو الخلق الإسلامى بمبادئه إلى أعلى ما ينشده الإنسان من المثالية الروحية نراه يوفق بين ما هو أبدىّ وما هو متغير، فحيث يتصل الإنسان بالذات الإلهية اتصال إيمان ويقين فإنه

---

(٩٦) الإسراء : ٢٣ ، ٢٤ .
(٩٧) الأحقاف : ١٥ .
(٩٨) الإسراء : ٣٢ ، ٣٣ .
(٩٩) الإسراء : ٣٧ .
(١٠٠) طه : ١٣١ .
(١٠١) النور : ٣٠ ، ٣١ .
(١٠٢) الأنعام : ١٢٠ .
(١٠٣) النساء : ٣٢ .
(١٠٤) الأعراف : ٣٣ .
(١٠٥) الأعراف : ٥٦ .
(١٠٦) النحل : ٩٠ .

يخلص لما هو أبدىّ دائم لا متناهي غير متصل بحدود الزمان والمكان، وحيث يؤمن بآياته فإنه يؤمن بما فيها من تنوّع وتغير ويتكيّف معها فى تنوّعها ويتواءم معها فى تغيرها ولكنها فى تغيرها لابّد وأن تخضع لما هو أبدى منها، فالمبادئ والمثل لا تتغير فهى أبدية دائمة ولكن الصورة التى تلتزم بها وتتفاعل معها هى التى تتغير فالأخلاق الإسلامية فى ثباتها تثبت قدرتها على التطور بما تلهم من ثقافة أخلاقية متجدّدة مع الزمان والمكان فى ضوء يقينها الثابت الذى لا يتغير.

وهذه القدرة على التوفيق بين ما هو أبدى وما هو متغير هى التى حملت الشاعر الفيلسوف محمد إقبال على القول « بأن نبّى الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث فهو بتاريخ رسالته ومصدرها من العالم القديم وبالروح التى انطوت عليها من العالم الحديث » .

« وهذه القدرة ذاتها هى التى تجعل من الأخلاق الإسلامية أخلاقًا صالحةً لكل زمان ومكان، وهى مصداق لختام النبوّة نفسها ليقينها من استحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على ما يقوده، وعلى الإنسان كى يدرك كمال معرفته بنفسه ينبغى أن يترك ليعتمد على وسائله فى إدراكها. وإن خلو الإسلام من الرهبنة ووراثة الملك ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام وإصراره على النظر فى الكون والوقوف على أخبار الأوّلين من مصادر المعرفة الإنسانية كلّ ذلك صور مختلفة لفكرة ختام النبوه ».

وبقدر ما تتواءم المثل الإسلامية مع كلّ ما هو دائم وما هو متغير بقدر ما تتواءم مع الفرد فى ذاته والفرد بوصفه عضواً فى مجتمع، فلا تضحى بالفرد فى سبيل الجماعة ولا تطلق للفرد عنان الحرية ليستغل الآخرين ويستعلى عليهم فإذا استقام الإنسان تحرّر من الأنانية وتحرر من الطغيان وتحرر من العنف وتحرر من عبادة الفرد وتحرر من الخوف والعوز. فهى أقوم مثال للحياة فى كمالها المطلق، وللدولة بوصفها مثالاً للضمير الاجتماعى للأمة فى قوته وتماسكه.

والأخلاق الإسلامية التزام أكثر منها أوامر ونواهى فهى تقوم على الإيمان بالله وحب الله وطاعة الله والولاء لله فما لم يكن الإيمان أساس الطاعة والحبُّ أساس الولاء لم يكن القهر حافزاً على الالتزام، لأنه إذا ما غاب القهر غاب معه الالتزام. « فالالتزامات الأخلاقية فى الإسلام - كما يقول ميرزا محمد حسين - ترمى إلى تزويد المؤمن بصفات الله الحسنى والارتفاع به فوق الشك والحيرة التى تسيطر على من يزاول حياة لا قيود فيها ولا التزام » ولهذا يرى «ول ديورانت» أن «القانون والأخلاق فى القرآن شىء واحد. فالسلوك الدينى

يتضمن السلوك الدنيوى والقرآن يشمل قواعد للآداب وصحّة الجسم والزواج والطلاق ومعاملة الأبناء والعبيد والحرب والسلم، وللقرآن – كما يقول – أكبر الفضل فى رفع مستوى المسلمين الأخلاقى والثقافى إذا أقام فيهم قواعد النظام الاجتماعى والوحدة الاجتماعية وحضّهم على اتباع القواعد الصحية وحرر عقولهم من كثير من الخرافات والأوهام ونفوسهم من الظلم والقسوة وحسّن أحوال الأرقاء وبعث فى نفوس الأذلاء الكرامة والعزة وطبع المسلمين – إذا استثنينا ما كان يقترفه بعض الخلفاء المتأخرين – على الاعتدال والبعد عن الشهوات إلى حدّ لم يكن له أى مثيل فى أية بقعة من بقاع العالم يسكنها الرجل الأبيض. وعلّم الإسلام الناس أن يواجهوا صعاب الحياة ويتحمّلوا قيودها فلا شكوى ولا ملل وبعثهم فى الوقت نفسه إلى التوسع توسعاً كان أعجب ما شهده التاريخ كلّه، وشرح القرآن الدين وحدّده تحديداً لا يجد المسيحى ولا اليهودى الصحيح العقيدة ما يمنعه من قبوله فالأخلاق الإسلامية هى التى فتحت القلوب المغلقة للإسلام فلم تمض بضع سنوات على بعث الدعوة حتى أصبح الإسلام عقيدة الملايين من البشر ولم يمض قرن من الزمان حتى ارتفعت راية الإسلام فى أرجاء العالم القديم وأوقع أبناء البادية الهزيمة بجيوش كسرى وقيصر » .

وما زال الإسلام بما فيه من مزايا يقدمها لبنيه – كما يقول ولفرديلنت فى كتابه مستقبل الإسلام – قادراً على اجتذاب الناس إليه « وهى مزايا تفوق كلّ ماتستطيع المسيحية والحضارةالأوربية أن تقدمه. فبينما لا يجد المبشّر وهو يتعثر بدعوته وسط الأدغال الأفريقية ما يمنحه للأفريقى الأسود إلّا ما يمنيه به من أخوة فى الحياة الآخرة ويضن عليه بالكرامة ولا يقبل أن يجالسه أو يتزوج من زنجية يتقدم المبشر المسلم من أبناء مراكش فيقول للزنجى تعال أجلس معى خذ ابنتى زوجة لك واعطنى ابنتك فكلّ من ينطق بشهاده الإسلام كفء لى فى الدنيا والآخرة » ويقول : « إنه لامفر من أن تصبح أفريقية لقمةً سائغةً للإسلام وما ذلك ببعيد » .

وما الحياة بأشد حاجة إلى تعاليم الإسلام كحاجتها اليوم، إذ عجزت المسيحية الغربية عن أن تمدّ حضارة الغرب – حضارة العلم والآله والسيطرة على أسرار الطبيعة – بالقيم الروحية التى تمنحها القوّة والاستمرار.

مراجع للبحث والاطلاع

١ - المراجع العربية

(ا) المعاصرة :

* طرق القضاء فى الشريعة الإسلامية — أحمد إبراهيم
* فجر الإسلام — أحمد أمين
* ضحى الإسلام — أحمد أمين.
* ظهر الإسلام — أحمد أمين.
* الطاقة الإنسانية — أحمد حسين
* فى الإيمان والإسلام — أحمد حسين.
* الأمة الإسلامية — أحمد حسين
* تاريخ الإنسانية — أحمد حسين
* تاريخ الحضارة الإسلامية — أحمد زكى باشا
* النظريات السياسية الإسلامية — د. ضياء الدين الريس
* حرية الفكر فى الإسلام — عبد المتعال الصعيدى
* التوجية الأدبى للعبادات فى الإسلام — عبد المتعال الصعيدى.
* السياسة الإسلامية فى عهد النبوة — عبد المتعال الصعيدى
* السياسة الإسلامية فى عهد الخلفاء الراشدين — عبد المتعال الصعيدى
* الإسلام دعوة عالمية — عباس محمود العقاد
* الديمقراطية فى الإسلام — عباس محمود العقاد
* الفلسفة القرآنية — عباس محمود العقاد.
* الله — عباس محمود العقاد.
* حياة محمد — د. محمد حسين هيكل
* الصديق أبو بكر — د. محمد حسين هيكل
* الفاروق عمر — د. محمد حسين هيكل
* الإمبراطورية الإسلامية والأماكن المقدسة — د. محمد حسين هيكل

* جاك جاك روسو — د. محمد حسين هيكل
* فى الأدب الجاهلى — د. طه حسين
* الفتنه الكبرى — د. طه حسين
* الشيخان — د. طه حسين
* على وبنوه — د. طه حسين
* حديث السندناد القديم — د. حسين فوزى
* السياسة والإستراتيجية فى الشرق الأوسط — د. حسين فوزى النجار
* وحدة التاريخ العربى — د. حسين فوزى النجار
* الفكر السياسى الحديث — د. حسين فوزى النجار
* التاريخ والسير — د. حسين فوزى النجار
* أرض الميعاد — د. حسين فوزى النجار
* هيكل وحياة محمد — د. حسين فوزى النجار
* التطور التاريخى لبنى إسرائيل — د. عماد عبد الحميد النجار
* قصص الأنبياء — الشيخ عبد الوهاب النجار
* الخلفاء الراشدون — الشيخ عبد الوهاب النجار
* بحوث فى تاريخ الفكر الاقتصادى (محاضرات) — د. سعيد النجار
* تاريخ الآداب العربية كارل بروكلمان وترجمةد. عبد الحليم النجار
* الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام — د.عبد الرحمن بدوى
* محمد المثل الكامل — محمد أحمد جاد المولى
* الإسلام دين الفطرة — الشيخ عبد العزيز جاويش.
* الإسلام الصحيح — محمد إسعاف النشاشيبى.
* نظرة تاريخية فى حدوث المذاهب الأربعة وانتشارها — أحمد تيمور باشا
* تاريخ التمدن الإسلامى — جورجى زيدان
* بناة النهضة العربية — جورجى زيدان
* تاريخ الإسلام السياسى ٣ أجزاء — د. حسن إبراهيم حسن

* النظم الإسلامية — د. حسن إبراهيم حسن
* السياسة الشرعية — الشيخ عبد الوهاب خلاف
* الخلافة أو الإمامة العظمى — السيد محمد رشيد رضا
* تاريخ الأستاذ الإمام — السيد محمد رشيد رضا
* تفسير المنار — السيد محمد رشيد رضا.
* أشهر مشاهير الإسلام فى الحرب والسياسة — رفيق العظم بك.
* الأخلاق عند الغزالى — د. زكى مبارك
* التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق — د. زكى مبارك
* فى ظلال القرآن — سيد قطب
* العدالة الاجتماعية فى الإسلام — سيد قطب
* نحو مجتمع إسلامى — سيد قطب
* الإسلام ومشكلات الحضارة — سيد قطب
* أبو عثمان الجاحظ — د. محمد عبد المنعم خفاجي.
* لماذا تأخر المسلمون — الأمير شكيب أرسلان.
* القضاء فى الإسلام — د. عطية مصطفى مشرفة.
* الإسلام وأصول الحكم — على عبد الرازق.
* نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم — الشيخ محمد الخضر حسين
* حقيقة الإسلام وأصول الحكم — الشيخ محمد بخيت
* العقيدة والشريعة الإسلامية جولد سيهر — ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وآخرين
* تاريخ الفلسفة الإسلامية دى بور — وترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة.
* حاضرالعالم الإسلامى — ستودارد وترجمة عجاج نويهض . وتعليق شكيب أرسلان.
* تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية — الشيخ مصطفى عبد الرازق.
* تاريخ الأمم الإسلامية — الشيخ محمد الخضرى.
* تاريخ التشريع الإسلامى — الشيخ محمد الخضرى.
* الإسلام والنصرانية — الإمام الشيخ محمد عبده.
* رسالة التوحيد — الإمام الشيخ محمد عبده.
* الإسلام فى عصر العلم — محمد فريد وجدى
* الإسلام دين عام خالد — محمد فريد وجدى

* دائرة معارف القرن العشرين	محمد فريد وجدى
* النظريات والمذاهب السياسية	د. مصطفى الخشاب
* موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه	أبو الأعلى المودودى
* الرسالة الخالدة	عبد الرحمن عزام
* بطل الأبطال	عبد الرحمن عزام.
* أزمة الفكر السياسى فى الإسلام	د. عبد الحميد متولى.
* نظام الحكم فى الإسلام	د. محمد يوسف موسى.
* عصر المأمون	محمد فريد الرفاعى.
* فتح العرب لمصر	بتلر وترجمة محمد فريد أبو حديد.
* الخلافة والإمامة فى الإسلام	عبد الكريم الخطيب.
* السياسة عند العرب	عمر أبو النصر.
* خلفاء محمد	عمر أبو النصر.
* مواقف حاسمة فى تاريخ الإسلام	محمد عبد الله عنان
* تراجم إسلامية	محمد عبد الله عنان
* ابن خلدون	محمد عبد الله عنان
* دولة الإسلام فى الأندلس	محمد عبد الله عنان.
* الديمقراطية فى الإسلام	الدكتور عثمان خليل عثمان
* التشريع الإسلامى الجنائى	عبد القادر عودة.
* فلسفة التشريع الإسلامى	فتحى رضوان.
* الإسلام والحضارة العربية	محمد كرد على.
* الإدارة الإسلامية فى عز العرب	محمد كرد على.
* تنظيم الإسلام للمجتمع	الشيخ محمد أبو زهرة.
* تاريخ المذاهب الإسلامية	الشيخ محمد أبو زهرة.
* العلاقات الدولية فى الإسلام	الشيخ محمد أبو زهرة.
* التكافل الاجتماعى فى الإسلام	الشيخ محمد أبو زهرة.
* تجديد الفكر الدينى فى الإسلام	محمد إقبال وترجمة عباس محمود.
* الإسلام والتجديد فى مصر	تشارلس آدمز وترجمة عباس محمود.
* الحرية والديمقراطية والعلم	همايون كبير وترجمة عثمان نوية.
* موجز تاريخ العالم	هـ .ج .ويلز وترجمة عبد العزيز جاويد.

الكتاب	المؤلف
* الأبطال	توماس كارليل وترجمة محمد السباعى
* الدعوة إلى الإسلام	توماس أرنولد. وترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين.
* السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية	ڤان ڤلوتن وترجمة د. حسن إبراهيم حسن.
* المذاهب الإسلامية فى تفسير القرآن	جولد سيهر وترجمة د. على حسن عبد القادر.
* الحياة السياسية فى الدولة العربية الإسلامية	د . محمد جمال الدين سرور
* الإعلام فى صدر الإسلام	الدكتور عبد اللطيف حمزة
* المعجم المفهرس للقرآن	محمد فؤاد عبد الباقى
* مثل عليا سياسية	برتراند رسل وترجمة فؤاد كامل
* السلطة والفرد	برتراند رسل وترجمة محمد بكير خليل
* آمال جديدة فى عالم متغير	برتراند رسل وترجمة عبد الكريم أحمد
* القانون الدولى العام	على ماهر بك
* قصة الحضارة	ول ديورانت وترجمة محمد بدران بإشراف جامعة الدول العربية
* رسالة إلى نيقوماخوس	أرسطو وترجمة أحمد لطفى السيد
* الكون والفساد	أرسطو وترجمة أحمد لطفى السيد
* السياسة	أرسطو وترجمة أحمد لطفى السيد

(ب) من التراث :

الكتاب	المؤلف
* الكامل فى التاريخ	لابن الأثير
* الفرق بين الفرق	البغدادى أبو منصور
* فتوح البلدان	البلاذرى.
* كتاب الوزراء والكتاب	الجهشيارى وتحقيق مصطفى السقا وآخرين.
* الفصل فى الملل والأهواء والنحل	ابن حزم
* المقدمة	ابن خلدون
* وفيات الأعيان	ابن خلكان.

* تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين القائمين بأمر الأمة السيوطى.
* حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة السيوطى.
* الملل والنحل الشهرستانى.
* الفخرى فى الآداب السلطانية ابن طباطبا.
* السياسة الشرعية ابن تيمية.
* الحسبة فى الإسلام ابن تيمية
* مناهج السنة النبوية ابن تيمية.
* تحفة الأمراء فى تاريخ الوزراء هلال الصابى.
* الإمامة والسياسة ابن قتيبة أبو محمد.
* مروج الذهب المسعودى.
* تاريخ الأمم والملوك الطبرى ، محمد بن جرير.
* اختلاف الفقهاء الطبرى ، محمد بن جرير.
* تفسير الطبرى الطبرى ، محمد بن جرير.
* المنقذ من الضلال الغزالى ، أبو حامد.
* التبر المسبوك فى نصيحة الملوك الغزالى ، أبو حامد.
* إحياء علوم الدين الغزالى أبو حامد.
* كتاب الولاة وكتاب القضاة الكندى.
* الأحكام السلطانية الماوردى.
* الأجكام السلطانية لأبى يعلى.
* لسان العرب ابن منظور.
* كتاب الفهرست ابن النديم.
* كتاب فرق الشيعة النوبختى أبو محمد.
* كتاب البلدان اليعقوبى أحمد بن أبى أيوب.
* تاريخ اليعقوبى اليعقوبى أحمد بن أبى أيوب.
* كتاب الخراج أبو يوسف يعقوب.
* فهرست كتب الشيعة الطوسى.
* نيل الأوطار الشوكانى.
* اتعاظ الحنفا بأخبار الخلفا المقريزى.
* المواعظ والاعتبار فى ذكرى الخطط والآثار المقريزى.

* كتاب التاج فى أخلاق الملوك — الجاحظ أبو عثمان وتحقيق أحمد زكى باشا.
* كتاب التنبيه والإشراف — المسعودي.
* الطبقات الكبرى — ابن سعد.
* المغازى — الواقدى أبو عبد الله.
* كتاب قوانين الدواوين — ابن مماتى نشرة الدكتور عزيز سوريال عطية.
* زبدة كشف المسالك — الطاهرى.
* كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين — ابو شامة المقدسى.
* شرح العقائد النسفية — التفتازانى سعد الدين.
* مختصر سياسة الحروب — ابن هرثمة صاحب المأمون.
* الإشارة إلى من نال الوزارة — ابن منجب.
* قانون ديوان الرسائل — ابن منجب.
* نهاية الأرب فى معرفة قبائل العرب — القلقشندى محمد.
* صبح الأعشى فى صناعة الإنشا — القلقشندى أبو العباس.
* المناهج وشرحه — النووى والرملى.
* مقالات الإسلاميين — الأشعرى.
* كليلة ودمنة — ابن المقفع.
* كتاب الديات — الضحاك والشيبانى.
* صحيح مسلم — بشرح النووى.
* فتح البارى بشرح صحيح البخارى — ابن حجر العسقلانى.
* سيرة سيدنا محمد رسول الله المعروفة بسيرة ابن هشام.

(جـ) المراجع الإنجليزية :

Adams, Charles:
— Islam and Modernism
نقله إلى العربية عباس محمود
Arnold, Sir Thomas W.
— The Preaching of Islam.
نقله إلى العربية الدكتور حسن إبراهيم حسن وآخرون.
— The Caliphate.
Ameer Ali, Syed:
— The Spirit of Islam.
A Shart History of the Saracens
نقله إلى العربية رياض رأفت
Gibbon, Edward:
— The History of the decline and Fall of the Roman Empire.
نقله إلى العربية أحمد نجيب هاشم ومحمد على أبو درة
Guillaume & Arnold:
— The Legacy of Lslam.
Hitti, philip K.:
— History of the Arabs.
Hell, Joseph:
— Arab Civilisation: translated by Khuda Bukhsh.
Gibb, H.A.R.;
— Mohammedanism.
— Trends of Islam.
— Studies on Islamic Civiliztion.
Margoliouth, D.S.:
— Mohammad and the rise of Islam.
Donaldson, D.M.:
— The Shiite Religion.
Fitzgerald, V.:
— Muhammedan Law.
Goba, Khaled:
— The Prophet of the Desert.
Irving, Washington
— Life of Mahomet.
O·Leary, De Lacy:

— AShort History of the Fatimid Khaliphate.
— Arabia Before Muhammad.
Lane-pole, Stanley:
— The Muhammadan Dynasties.

نقله إلى العربية على الجارم بك

Mez, Adam:
— The Renaissance of islam.
Muir, w, Temple:
— the Caliphate, Its Rise, Decline, and Fall.
— Life of Mohammed.
Carlyle, Thomas:

نقله إلى العربية محمد السباعى

— Heroes and Hero Worship.
Macdonald, D.B.:
— Development of Muslim Theology, Jurisprudence, and Constitutional theory.
Nicholson, R. A.:
— The Mystics of Lslam
— Literary History of the Arabs
— Studies in Islamic Mystecisim.
lewis , Barnard:
— The Origins of Islamism
Kremer, Alfred Von:

نقله عن الألمانية

— The Orient under the Caliphs. (Khuda bukhsh)
Brockelmann, Carl:
— History of the islamic Nations
Fayzee, Asaf Ali:
— Outlines of Mohammadan Law.
Wells, H.G.:
— Outline of the world History.
Striplin, G.W.F.:
— Ottoman Turks and Arabs
Maulana Mohammed Ali:
— The Early CaliphateŒ
Butler, Alfred J.:

نقله إلى العربية محمد فريد أبو حديد
— The Arab Conquest of EGYPt.
Russel, Bertrand:
— History of Western philosophy.
De Tocqueville, Alexis.
— Democracy in Americe.
— Principles of Social Recoustruction.
Lasky, H.J.:
— Grammer of politics.
— An Introduction to politcs.
— Political Thought in Englund.
Bury, J.:
— History of Freedom of thought.
Sabine, George:
— AHistory of Political Theory.
Creaves, H.R. G:
— The Foundatiou of political Theory.
Lorimer:
— Institutes of the Law of Nations.
Oppenheim L.:
— International Law.
Laurence, T. J.:
— The Principles of International Law.
— Historians History of the World.
— The Encyclopaedia of Islam.
نقلها إلى العربية زكى خورشيد وعبد الحميد يونس والشنتناوى.

(د) المراجع الفرنسية:

Goldziher, Ignaz:
— Le Dogma et la Loi de L'Islam «Felix Asin» عن الألمانية ترجمة
Dozy, R.P.A.:
— Histoire des Musulmans d'Espagne.
— Essai Sur l'Histoire de l'Islamisme.
Sanhoury, Dr. A.A.:
— Le Califat. paris 1926.

رسالة الدكتوراه للدكتور عبد الرازق أحمد السنهورى.

Van Vloten, G. :

— Recherches sur la Domination Arabe, le Chutisme et les Croyances Messianiques sous le Khalifat des Omayades.

نقله إلى العربية الدكتور حسن إبراهيم حسن.

Demombynes, Gaudfroy:

— Les Institutions Musulmanes.

De Perceval, Caussin:

— Essai sur L'Histoire des Arabes.

Dermenghem, Emile:

— La Vie de Mahomet.

Le Bon, Gustave:

— La Civilistion des Arabes. نقله إلى العربية عادل زعيتر.

Sédillot, L.B. :

— Histoire Générale des Arabes.

Dawson, Christopher :

— Les Origines de l'Europe et de la Civilisation Européene.

Berdeaux, Georges :

— Traité de Science Politique 7 Volumes.

Rousseau, J.J. :

— Du Contrat Social.

Cardet Louis :

— La Cité Musulmane.

Carra de Vaux :

— Les Penseurs de l'Islam.

Massignon :

— L'Annuaire du Monde Musulman.

Eugéne, Jung :

— Le reveil de l'Islam et des Arabes.

Michaud :

— Histoire des Croisades.

D'Ohsson :

— Tableau Général de l'Empire Ottoman.

حاشية : أشرنا فى سياق البحث إلى ما تناولناه من المراجع الأساسية وما استشهدنا به منها منسوباً إلى أصحابه أما ما عدا ذلك فقد أغفلناه إما لتكراره وإما لأنه لم يأت بجديد وإن أفاد فى التحقيق والاستدلال وقد أوردناها جميعاً فى قائمة المراجع.

المؤلف

الفهرس

الصفحة

الصفحة

الصفحة

رقم الإيداع		١٩٨٥ / ٢٩٥٢
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-١٢٦٦-٠	ISBN

١ / ٨٢ / ٢٧٤

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

هذا الكتاب

جاء الإسلام بتعاليم فيها سمو وارتقاء بالحياة وبالإنسان ، ساعدت على إقامة الدولة الجديدة على الولاء والإيمان : الولاء للعقيدة التى اذكت فى الإنسان توقير الحياة وإعلاء الكرامة ، والإيمان بالدين والتضحية من أجل إعلاء كلمة الله ..

وهذا كتاب ينظر فى التاريخ السياسى لهذه الدولة الجديدة ، ذلك التاريخ القائم على العدل والاخوة والمساواة والإيثار والتسامح والمودة ، كما كان قائمًا على المعرفة بالحقوق والواجبات ..

ويطوف المؤلف فى جوهر العقيدة ، وجوهر السياسة ، ونظم الحكم والخلافة الإسلامية ، والحروب والعلاقات الدولية فى الإسلام ، فى تحليل المدقق الباحث المخلص .